2018 146

Toplum ve Bilim

Kapana Kısılmışken: Siyaset İmkânı

Komplo teorileri ve kanaat teknisyenlerinin rolü	*İ.Parlak - Y. A. Tangün*
Siyaset ve kültürde yerli ama hep eksik samimiyet	*Mesut Yücebaş*
Castoriadis'te yaderklik, özerklik ve siyaset	*İlyas Söğütlü*
Şehir, egemenlik ve çatışma mekânları	*Deniz Yonucu*
Akışkan örgütlenme ve turist bakışları	*Alper Aslan*
20. yüzyıl düşüncesinde ev/evsizlik halleri	*Umut Şumnu*
Bahailerin Akka Sürgünü (1868)	*Muammer Volkan Atuk*
Bir timar, bir ömür: Divane Müslüm'ün trajikomik hikâyesi	*Muhsin Soyudoğan*
Anderson'un rüzgârı	*Ebru Deniz Özcan*

Toplum ve Bilim

SAYI 146 • 2018

Toplum ve Bilim
Bu sayıda... 3

İsmet Parlak - Yağız Alp Tangün
Güvenlek teçhizatı olarak komplo teorileri ve kanaat teknisyenlerinin rolü 5

Mesut Yücebaş
**Siyaset ve kültürde yerli ama hep eksik *samimiyet*:
Eleştirel Teori bağlamında bir tartışma** 31

İlyas Söğütlü
**Cornelius Castoriadis'te yaderklik, özerklik
ve bir özerklik praksisi olarak siyaset** 47

Deniz Yonucu
Şehir, egemenlik ve çatışma mekânları 62

Alper Aslan
**Akışkan örgütlenme ve turist bakışları:
Yönetim ve örgüt çalışmaları örneği** 71

Umut Şumnu
**20. yüzyıl düşüncesinde ev/evsizlik halleri
ve Jorge Luis Borges'in "Asterion Evi" öyküsü** 94

Muammer Volkan Atuk
Farklı dinî gruplara tarihsel bir bakış: Bahailerin Akka Sürgünü (1868) 118

Muhsin Soyudoğan
Bir timar, bir ömür: Divane Müslüm'ün trajikomik hikâyesi 140

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Ebru Deniz Özcan
Anderson'un rüzgârı 164

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 168

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK FOTOĞRAFI: Ümit Kıvanç (Cizre, Mart 2016)

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENLERİ
Nilgün Toker
Yüksel Taşkın

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız
Polat S. Alpman
Seda Altuğ
Eylem Ümit Atılgan
Asena Günal
Burak Onaran
Serdar Şengül
Serdar Tekin
Ömer Turan
Ebru Voyvoda
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan Islamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Seda Mit

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 38 46

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3
Fatih 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Sayımıza "Kapana Kısılmışken: Siyaset İmkânı" adını verdik. Bir yandan otoriter siyaset ve retoriğin hâkim siyaset biçimi haline gelmekle kalmayıp her türden muhalif tutumu, medyayla da el ele verip kriminalleştiren fonksiyonu, diğer yandan siyasal alanın artık devletle özdeşleşir hale gelmesi –ki bu muhalefetin tutumunu da etkileyen çok daha geniş bağlamlı bir sorundur– ve popülizm tartışmalarının derinleşiyor sanılırken aslında belki de tarih-dışı bir yüzeyselliği barındırması ve tüm bunların sonuçlarının karamsar bir kapana kısılmışlık hissini körüklemesi...

Bu eksenleri daha da uzatabilir, çeşitlendirebiliriz. Ama bütün bunların arasından bir imkân görmek, görmeyi denemek de meşrudur herhalde.

İsmet Parlak ve Yağız Alp Tangün, medya dünyasının "kanaat teknisyenleri"ni inceleyerek, 2013-2017 yılları aralığında oluşturulan vaka seti çerçevesinde köşe yazarlarının "dil stratejilerini" ele alarak siyasal alanı havasız-soluksuz bırakan komploculuğu tartışıyor. Mesut Yücebaş, yazısında "samimiyet"i, samimiyete çağıran söylemi, Eleştirel Teori perspektifinden bir sorgulamaya tabi tutuyor, samimiyetin popüler kültürdeki anlamlarına bakarak onun siyasal ve kültürel boyutlarını belirginleştiriyor. İlyas Söğütlü, Cornelius Castoriadis'in çalışmalarından yola çıkarak yaderkliğe alternatif olarak bir özerklik siyasetinin, daha doğrusu "bir özerklik praksisi olarak siyaset"in hangi koşullarda ve ne tür durumlarda olanaklı olduğunu inceliyor. Deniz Yonucu, "isyan/muhalefet bastırma teknikleri"ni, tartışma yürüten analitik bir üslupla, Türkiye'den de örneklerle tartıştığı yazısında, devlet şiddetinin polisiye teknikler aracılığıyla nasıl gerçekleştirildiğini göstermeyi deniyor. Alper Aslan'ın metni Bauman'ın "turist" metaforundan yararlanarak turist bakışı olarak adlandırdığı bir perspektiften günümüzün akışkan modern dünyasında akademinin eşitsizliklerle nasıl ilişkilendiğinin bir eleştirisini sunuyor.

Umut Şumnu ise 20. yüzyıl düşüncesinde önemli bir yer tutan ev/evsizlik tartışmalarını, Jorge Luis Borges'in "Asterion Evi" öyküsü üzerinden bize gösterirken, Le

Corbusier, Heidegger, Gaston Bachelard, Frederick Kiesler, Freud, Derrida ve Deleuze gibi düşünürlerin bu tartışmaya ilişkin görüşlerini de belgelemeyi ihmal etmiyor, bizi kavramsal bir yolculuğa çıkarıyor. Muammer Volkan Atuk, "Bahailerin Akka Sürgünü"nü vesile ederek bize, tarihselliğe ve uluslararası ilişkilere dayalı politik bağlamı ıskalamadan, "modernleşen ve merkezileşen bir imparatorlukta farklı dinî gruplara yönelik tutumların" nasıl anlaşılabileceğine dair bir perspektif sunuyor. Muhsin Soyudoğan, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir garibinin, Divane Müslüm'ün trajikomik hikâyesini anlatıyor. Bu son derece akıcı ve kıymetli mikro-tarih çalışmasının Osmanlı'da 17. yüzyıl başlarındaki ekonomi-politik gelişmeleri yakalayabilmesi, oldukça zengin bir malzemeye sahip bu çalışmayı daha da değerli kılıyor.

Son olarak, sayımızda bir kitap eleştirisine de yer verdik. Ebru Deniz Ozan, Benedict Anderson'un *Sınırları Aşarak Yaşamak* adlı kitabını etüt ederken Anderson'un bir toplumsal meseleyi nasıl ele aldığını, onu ele alırken hangi motivasyonlarla hareket ettiğini öne çıkaran bir değerlendirme yapıp kitapla tartışarak, değerli bir sosyal bilimcinin yaşamından kesitleri merak eden okuyucunun dikkatine sunuyor.

AYBARS YANIK

DÜZELTME: 144. sayımızda yer alan "Sanayi 4.0 ve işgücüne etkileri: Kadınlar için bir fırsat olabilir mi?" başlıklı makalenin yazarlarından Nihan Yıldırım'ın ismi, kapakta ve içindekiler kısmında "Nihal Yıldırım" olarak yazılmıştır. Düzeltir, özür dileriz.

Güvenlik teçhizatı olarak komplo teorileri ve kanaat teknisyenlerinin rolü

İsmet Parlak - Yağız Alp Tangün***

Özet: Bu makale, modern siyasal hayatta güvenlikçi söylem pratiği olarak komplo teorilerinin yönetme sanatı içindeki tarihsel rolünü Türkiye özelinde incelemektedir. Kapsam itibarıyla komplo teorilerinin bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında siyasalı algılamaya dönük bir akıl yürütme ve söylem pratiği olarak kavranabileceğinden söz edilmektedir. Söz konusu kavrayış, komplo teorilerinin neoliberal güvenlik anlayışı bağlamında bir yönetme pratiği olarak kullanıldığını öne sürmektedir. İfade edilen bu tartışmanın teorik hatları, çağın ekonomi-politik koşullarıyla dönüşen medya-sermaye-iktidar ilişkisi ve Michel Foucault'nun yönetimsellik kavramı odağında belirlenmiştir.

Çalışmanın analiz kısmında, komplo teorisi söylem düzeninin kriz ve toplumsalın yeniden kurgulanması anlarında/süreçlerinde sistematik biçimde kullanıldığı Türkiye'de 2013-2017 yılları aralığında oluşturulan vaka seti çerçevesinde kanaat teknisyeni olarak köşe yazarlarının gazete köşe yazıları üzerinden eleştirel söylem analizi yöntemiyle araştırılmıştır. Yeni Türkiye imgesiyle güncellenen komplo teorilerinin güvenlik teçhizatı olarak kullanımı, köşe yazılarında kullanılan dil stratejileri itibarıyla değerlendirilmiştir.

Anahtar sözcükler: Komplo teorileri, yönetimsellik, güvenlik, kanaat teknisyeni, politik söylem, *doxa*.

Giriş

Komplo teorileri, modern siyasal hayatın sunduğu iktidar ilişkisi tahayyülündeki konumunu bugüne dek korumuş ve yaklaşık üç yüz yıldır politika üretiminin başat söylem pratiklerinden biri olmuştur. Aydınlanma döneminden bu yana komplo teorileri, düşmanlaştırma kurgularının siyasal alana içkin anlatısı olarak kullanılmakla kalmamış, aynı zamanda siyasal hayata özgü ilişkileri, sorunları, çözümleri algılamada ortodoks akıl yürütme ve bilgi üretme araçla-

(*) Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

(**) Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

rından biri haline gelmiştir. Yüz yıllardır politik anlatıyı da kurgulamaya yardımcı olan bu formun, gerçekliği dizayn ederken kullanıldığını kavramak aslında komplo teorilerinin *yönetme sanatı* içinde nerede durduğunu gösterme çabasına denk düşmektedir. Hangi komplo teorileri gerçek, hangileri asılsız gibi bir tüketici yaklaşımı yerine hangi komplo teorileri, hangi söylem stratejileriyle, kimler tarafından kaleme alınıyor sorusunu sormak meselenin iktidar ilişkileri bağlamında tartışılmasına zemin hazırlamaktadır. Bu bakımdan metin kapsamında, Türkiye'de siyasal hayatın demirbaş unsurlarından biri olan komplo teorileri üstüne eğilmenin, siyaset gündemini belirleyen aktörlerin motivasyonunu anlamak için öncül olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla komplo teorileri, şeylerin düzeni hakkında verili bir söylem düzeni olarak çalıştırıldığında toplumun *ortalama* bilme eğilimi/bildiğini sanma eğilimi olan şeylerin yönetilmesi söz konusudur. Diğer bir ifadeyle komplo teorisiyle gündemin manipülasyonu, *doxa*nın kanaat teknisyenleri (*doxazof*) tarafından yönlendirilmesiyle mümkün kılınır. Böylelikle statüko için hem belli bir toplumsal kesime dönük şiddet kullanımı meşrulaştırılabilir hem de belli bir toplumsal kesimin rızası elde edilerek iktidarın yeniden üretimi sağlanır. Kullanım itibarıyla devreye sokulan komplo teorisi söylem düzeni, bu makalede güvenlik politikası bağlamıyla Michel Foucault'nun öne sürdüğü *yönetimsellik* (*governmentality*) kavramı etrafında tartışılacaktır.

Bu kavramsal tartışma, medyanın –çağın neoliberal dönüşüm koşulları içerisinde– güvenlik teçhizatı vasıflı kullanımına işaret edilerek komplo teorisi söylem düzenine başvuran kanaat teknisyeni olarak köşe yazarlarının köşe yazıları üzerinden incelenecektir. Köşe yazılarında komplo teorilerinin bir yönetim rasyonalitesine koşut ve sistematik biçimde kullanıldığını göstermek üzere 2013-2017 aralığında Türkiye'de yaşanan beş krizden (Gezi Parkı Protestoları, 17-25 Aralık Operasyonları, MİT Tırları Operasyonları, 15 Temmuz Darbe Girişimi, Adalet Yürüyüşü) oluşan vaka seti baz alınmıştır. Her bir olay hakkında medyadaki kanaat teknisyenlerinin kaleme aldığı köşe yazılarında söylem düzeni itibarıyla komplo teorisi üretiminin tespiti üzerine eğilerek bu sayede krizlerin nasıl yönetildiğinin ve güvenlik-kimlik-sadakat temelinde toplumsalın nasıl kurgulandığının ortaya çıkartılması amaçlanmaktadır. Metinsel yapılar çözümleneceği için, köşe yazıları incelenirken Teun A. Van Dijk'ın eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılmıştır.

Yönetimsellik ve komplo teorileri

Foucault'nun 1977-1978 Collège de France dersleri *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlığını taşımaktadır. Foucault (2016: 6-8) 11 Ocak 1978 tarihli dersine söz konusu iktidar mekanizmalarını kavramak için "Güvenlikten ne anlamak gerekir?" diye sorarak başlar. Böylece ortaya koyduğu üç biçimi şöyle sıralar: Huku-

ki Mekanizma, Disiplinci Mekanizma ve Güvenlik Mekanizması. Güvenlik mekanizmasını diğer iki biçimden ayıran temel nitelik, sorunu kavramaya dönük üretilen bilgi ve yapılan ölçüm işlemidir. Foucault bu üç biçimi, birbirini takip eden ya da birbirinin yerine geçen mekanizmalar olarak değil, teknikleri her ne kadar değişse de aralarındaki bağlılık güncel iktidar ilişkilerini bütünsel olarak kavrayacak mekanizmalar olarak görmektedir. Fakat Foucault (46) ısrarla şunun altını çizmektedir; güvenlik mekanizması hukuksal ve disiplinci mekanizmalarda olduğu gibi bir şeyi, yasaklanan-izin verilen şeklinde kodlamamaktadır. Dolayısıyla modern yönetimselliğin ele alınışı güvenlik düzeneklerinin ürettiği iktidar teknolojilerini işaret etmektedir (97).

Foucault geniş anlamda yönetimsellik kavramıyla "davranışın, tutumun yönetilmesini" kastetmektedir; ona göre bu ifade, bir kişinin ya da grubun davranışını şekillendirmeyi, yönlendirmeyi ya da etkilemeyi amaçlayan bir faaliyeti işaret etmektedir (Gordon, 1991: 2). Modern siyasal hayatta hükümrandan yönetim gerçekliğine geçilmesi, doğal fenomenlerin dolaşım özgürlüğünü mümkün kılabilecek ortamı oluşturmaktan geçmektedir, Foucault (2016: 308) açık biçimde bunu ifade eder: "Manipüle etmek, teşvik etmek, kolaylaştırmak, serbest bırakmak (*laisser faire*) gerekir – başka bir deyişle, tüzüğe bağlamak yerine idare etmek gerekir. Bu idarenin hedefi bir şeyleri engellemekten ziyade, gerekli ve doğal regülasyonların devreye girmesine izin verecek regülasyonlar gerçekleştirmektedir." Güvenlik mekanizmasını, hukuki ve disiplinci mekanizmalardan ayıran şey, devlet aklından kopmaksızın her birinin sahip olduğu "işleyiş kipi"dir (Lemke, 2016: 269). Bu bağlamda bilme vaadi hatırlandığında komplo teorilerinin, Foucault'nun yönetimsellik olarak tanımladığı tahayyül ve icra için kullanışlı bir araç olacağı tartışılabilir.

Komplo teorilerinin kitlelere kolay ulaşmasını sağlayacak söylem düzenini medyanın duygulanım ekonomisi dolayımıyla yürütmek oldukça mümkündür. Komplo teorilerine duyulan inanç, kaçınılmaz biçimde kitlenin duygulanım kapasitesini idare etmekle mümkün kılınabilir: "Duygulanımsal politika çağdaş toplumun işleyişi için önemli olduğundan, kitlelere neoliberal yönetimselliğin dayatılması –toplumsal rejimler kadar– hınç, korku, kinizm ve kin gibi duygulanımlar yoluyla mümkün olur. Böylece küresel kapitalizm ve neoliberal düzenin 'bölünmez bütünlüğü', nüfusun duygulanımları harekete geçirilerek korunur" (Taşkale, 2015: 24-25). Duygulanım kapasitesinin komplo teorileri aracılığıyla idare edilmesi olağanüstü hal ortamındaki teyakkuz halini içselleştirmeye yardım etmektedir. Güvenlik söylemi içinde komplo teorisi formunun nasıl çalıştığı düşünüldüğünde, aslında şiddeti üreten bu akıl yürütme pratiği değil midir? "Sonuç olarak, bir iktidar biçimine karşı çıkan ya da isyan edenler salt şiddeti mahkûm etmek ya da bir kurumu eleştirmekle yetinemezler. Suçu genelde akla yıkmak da yeterli değildir. Asıl sorgulanması gereken, seçilen rasyonalitenin biçimidir" (Foucault, 2011: 56). Foucault da *rasyonalite, rasyonel, siyasi*

rasyonalite ifadelerinin kullanımına mesafelidir, zira akla dayalı açıklama eğilimi daha ziyade faydacı bir çağrışıma sahiptir, tıpkı *cui bono?* sorusunda[1] olduğu gibi. Bu sebeple odaklanılması gereken asıl mesele, verili iktidar ilişkilerini sunan komplo teorilerinin içerdiği akıl yürütme pratiğidir: "Sorun şudur: Böylesi iktidar ilişkileri nasıl rasyonelleştirilir?" (56).

Neoliberal çağda sürekli savaş halinin içselleştirilmesi ve güvensizlik kültürünün güvenlik politikası yapılması, güvencesiz istihdam, çalışma ve yaşam koşullarının istikrar haline getirilmesi, sosyal haklar/adalet gibi ideallerin yerini daimi eşitsizliklere bırakması, kamusal faydanın yönetim etiğinden tasfiye edilmesi gibi pek çok uygulamanın aslında bir yönetim pratiği haline gelmesidir. Bu yönetim pratiği tümüyle ifade edilen bu ortama içkindir. Lorey'in (2016: 74) *kırılganlaşma* –ya da prekarizasyon– ile kastettiği tam olarak budur. Güvensizlik gibi güvencesizlik hali de güvenlik odağında ve neoliberal rasyonaliteye uygun biçimde sürdürülmektedir. O yüzden neoliberal paradigma eşitsizlikleri ortadan kaldırmaz, aksine onları kendi rasyonalitesi içinde süreklileştirir ve yönetir. Meselenin burada tartışılan boyutu ise bu eşitsizliğin yönetiminde bir güvenlik aygıtı olarak çalışan komplo teorilerinin söylem pratiğidir. Komplo teorileri bu yönüyle toplumsal kutuplaşmayı artıran nefret söylemini, öteki algısını, teyakkuz halini ve savaş mantığını aktarma potansiyeline sahip bir söylem düzenidir. Güvencesiz koşullara uygun olacak biçimde hızla güncellemelere izin veren eklektik yapısı sayesinde komplo teorileri çağın esnekliğine adapte olur ve hukuki/disiplinci/güvenlikçi mekanizmalara manevra alanı açar.

Komplocu motiflerin Türkiye belleği

Komplo sözcüğünün İngilizce karşılığını oluşturan "conspiracy" Batı dillerine Latinceden geçmiş *con* (birlikte, beraber) ve *spiration*un (ruh, nefes) birleşimi olan *conspiratio* sözcüğüne dayanmakta olup "nefeslerin birleştirilmesi" anlamına gelmektedir (akt. Başaran, 2012: 3). Sözcüğün olumlu çağrışımlara sahip kullanımı geç Ortaçağ döneminde değişmiştir, M.S. 13.-14. yüzyıllarda sözcük "kumpas, entrika, fesat; yasadışı ya da şeytani bir iş gerçekleştirmek için yapılan gizli plan" gibi anlamlarla dolmuştur (5). Belirtilen anlam dolgusu ise, bu makalenin üzerinde duracağı güncel kullanımı da işaret etmektedir. Bu nedenle, komplo sözcüğünün tarihsel süreçte ortaya çıkışı, etimolojisi ve anlamsal değişimlerini gözeten araştırmalarda Batı düşünce tarihi temel kaynak olarak görülmektedir (Başaran, 2012; 2014). Batı menşeli coğrafi yayılımın, Fransız Devrimi sonrasında matbaa ve çeviri eserler yoluyla Ortadoğu'ya kadar uzandığı bilinmektedir. Ortadoğu toplumlarının antisemitizm ve komplo ile tanışmasının 1869 ve 1889'daki, mason karşıtlığıyla tanışmasının ise 1872 tarihli çeviri eser-

1 Latincede "kimin yararına/çıkarına?" anlamına gelen ifade.

lerle[2] sağlandığı ifade edilmektedir (Lewis, 2004: 142).

Komplo teorilerindeki kurgu, siyasal birliğin, yani "biz"in ve siyasal iktidarın nasıl organize edildiğine paralel biçimde gelişmiştir. Uluslaşma sürecinde özellikle Ermeni, Kürt ve Rum kimliklerinin kodlaması da günümüz komplo teorilerinde sıkça anılmakta olup, bunlar neredeyse sabit motifler haline gelmiştir. 20. yüzyılın ilk çeyreğine bakıldığında Türk kimliğinin inşa evresi için Türklüğün bu kimliklerle yaşadığı sancılı çatışmanın kurucu katkısı büyük önem arz eder (Bora, 1996). Osmanlı'dan kalan dinî referanslar ile modernleşme sürecindeki modern devleti kuran devrimci referanslar iç içe geçerek bir sarmal oluşturmuştur. 19. yüzyılda Balkanlar ve Anadolu uluslaşmasının dinî saikleri düşünüldüğünde bu durum sürpriz değildir. Devletin nüfusunu oluşturacak "ideal kitle"nin "Sünni ve Türk kimliklere sahip olması gerektiği" düşüncesi pratiğe geçtiğinde, komplo teorilerindeki potansiyel motifler de şekillenmiştir. Belirlenen dinî referansa rağmen geçmişten bugüne Türkiye Cumhuriyeti'nin hemen her döneminde dile getirilen *irtica* korkusu da uzun ömürlü bir komplo teorisi olarak varlığını sürdürmüştür.

Komplo teorileri, hem küresel gündemlere paralel biçimde hem de devletin iç siyasetine uyumlu olacak biçimde çalıştırılmıştır. 1917 Rus Devrimi sonrası Ziya Gökalp'in "İki Tehlike" adlı yazısıyla erken örneğini veren antikomünist teyakkuz, 1950'lilerde Amerikan rüzgârı ile antikomünist mücadele bağlamında komplo teorilerinin Türkiye'deki yayılımını harlamıştır. Kullanılan analojiler, hatırlatılan referanslar komünist damgasını yabancı ve işbirlikçi ithamlarıyla kurgulamıştır. Milli kimliğin bir arada tutulması için antikomünist söylemde din ve milliyetçi referanslardan yoğun olarak yararlanılmıştır (Yıldırmaz, 2016: 64). Tüm dünyada 1968'in etkileri deneyimlenirken antikomünist mücadelenin söylem pratiği olarak komplo teorileri de dindar ve milliyetçi çevrelerde yayılmaya devam etmiş ve Osmanlı'dan miras *Moskof* imgesi üzerinden bir şiddet çağrısına dönüşmüştür (Öztan, 2016: 78).

Toplumsal hareketlerin yükselişe geçtiği '68 sonrası evre Türkiye için de kritik bir dönem olmuştur. Zira sendikal faaliyetin ve sınıf temelli politizasyonun artışı, antikomünizme yaslanan *yabancı parmağı* (Moskovici, 1996) imgesini her daim canlı tutmuştur. Alevi kimliğinin sol siyasi düşünceyle politize oluşu, kentleşme ile birlikte görünürlüğünün artması ve dönemin toplumsal hareketlerinde temsil edilmesi Türk sağı için tarihsel bir damga olarak *Kızılbaş* kullanımını güncellemiştir. 1960-1980 periyodu, İslâmi referanslar dolayımıyla Aleviliğin solculukla ilişkilendirilerek antikomünist damga etrafında İslâmcı ve milliyetçi çevrelerin bir araya getirildiği dönemdir (Ertan, 2016: 213-217). 1980'den itibaren antikomünizm artık bürokratik devlet geleneğinin bir parçasıdır ve dar-

2 Avrupa kaynaklı antisemitist eserler Fransızcadan Arapçaya çevrilmiştir: İlki *Nafitus, al-Sahafa al-Dadiyya al-lama'iyya fi indiham al-diyana al-ibriyya* (1869); ikincisi *Fi'l-zawayakhabaya, awkashfasrar al-Yahud* (1889) (Lewis, 2004: 317).

beden sonra serbest piyasa ve tüketim toplumu üzerinden hegemonyanın inşasında sosyalizm tarihinin "günahlar silsilesi ve manzumesine" dönüştüğü de görülmektedir (Yaşlı, 2015: 212). 1980 ve 2000 periyodunda ASALA ve PKK eylemlerinin şiddetiyle birlikte düşman imgesinin komplo teorilerindeki Ermeni ve Kürt motifleri daha da sık örülmüştür. Hatta bu iki motif "PKK lideri Abdullah Öcalan'ın Ermeni asıllı olduğu" söylemiyle milliyetçi çevrelerde bütünleştirilmiştir (Bali, 2004). 1990'lara kadar devlet tarafından Kürt kimliğini yok sayan resmî bir söylem benimsenmesi, 1990 sonrası uygulanan yoğun militarist politika, Kürt kimliğini erken Cumhuriyet dönemindeki isyanlarla bütünleştiren komplocu teyakkuzu canlandırmıştır. Diğer yandan 15 Şubat 1999 yılında Abdullah Öcalan'ın yakalanması da Kürt siyaseti çevrelerince Kürt halkını tutsak etmeyi amaçlayan "uluslararası komplo" şeklinde okunmuştur (Sustam, 2014: 107). 1970 sonrası basından medyaya dönüşümün ve buna bağlı olarak üretilen bilginin metalaşmasının en önemli sonuçlarından biri, komplo teorilerinin geniş bir tüketici profiline sunulmasıdır. Bu bakımdan New Age akımla anılan "uzaylı, ufo" gibi unsurların da yer aldığı komplo teorilerinin 1980'li yıllardaki depolitizasyon sürecinde görülmeye başlaması şaşırtıcı değildir (Hepkon, 2007: 222-227). Komplo teorilerindeki New Age etkisi, meseleleri özcü ve aynı zamanda yüzeysel gören popülist siyasi söylemin yayılımına katkı sağlamıştır (Karaosmanoğlu, 2009).

2000'li yıllarla birlikte, ABD'nin tek kutuplu yeni dünya düzeninin bir uzantısı olarak açıklanan Büyük Ortadoğu Projesi, Türkiye'de Avrasyacı bir eğilimle birlikte komplo teorisine dönüşmüştür (Öztan, 2016: 98). Bu dönemde özellikle Masonluk (Özman ve Dede, 2016: 197), dönmelik (Sabetayizm), Yahudilik vurgusu komplo teorilerinde işlenen motifler arasındadır. Türkiye için 2000'li yıllarda şüphesiz en çarpıcı komplo teorisi gündemi Ergenekon Davası olmuştur. Dava süreci Türkiye siyasal hayatında derin izler bırakmış fakat bir türlü açıklığa kavuşturulamamış ve çözümsüz kalmış sorunların Ergenekon Davası ile çözüleceği vaadi, komplocu kavrayışa yeni bir boyut katmıştır.[3]

Makalenin analiz kısmında yer alan 30 Mayıs 2013'teki Gezi Parkı Protesto Eylemleri'nde ve takip eden süreçte siyasal söylemin kurulmasında komplo teorilerine daha sık rastlandığı söylenebilir. Eylemler sırasında "faiz lobisi", "Yahudiler" ve "Siyonist" motiflerinin refleksif kullanımı Türkiye'de komplo teorileri için antisemitizmin ne kadar kemikleşmiş bir pratik olduğunu hatırlatmaktadır (Yazmacı, 2013). Aleviler, Kürtler, emperyalistler, protestolarda gözaltına alınan Erasmus programıyla Türkiye'ye gelen öğrencilerle kastedilen yaban-

3 Medyanın yarattığı düşünce ikliminde davanın vaadine inanmış çevreler ve yazarlar ile davanın sanıkları arasındaki düşünsel yatkınlıklar, Ergenekon davasına dair ciddi bir ironi yaratmıştır (Baykan, 2008: 46). Ayrıca dava sürecinde yargı merciinde sıkça ortaya çıkan tutarsızlıklar sebebiyle, komploculaın önünü almak için açılan davanın bizatihi kendisi bir "komplo makinesi"ne dönüşmüş; bu durum devletin iktidar stratejisi olarak neden komplo teorilerine başvurduğunu da göstermiştir (Ertür, 2011: 38).

cı parmağı gibi pek çok komplocu motif yeniden gündeme gelmiştir. Toplumsal hareketlerin bir siyasal katılım biçimi olarak algılanmaktansa komplo teorileri bağlamında terör, anarşi, bölücülük gibi damgalar eşliğinde değerlendiriliyor oluşu, toplumsal muhalefetin sessize alınma pratiğinin "milli güvenlik devleti" söylem geleneğiyle bastırıldığına da işaret etmektedir (Yıldırım, 2015: 505).

Gezi eylemlerinin ardından 17-25 Aralık Operasyonları ile AKP-Gülen Cemaati arasındaki gerilim, iktidarın söyleminde kökü dışarıda devlete sızmış iç düşman damgası kullanımını gündeme getirmiştir. Söz konusu operasyonların yolsuzluk gerekçesiyle yapılması da hükümet kanadında darbe girişimi olarak değerlendirilmiştir. Hem Gezi eylemleri hem de 17-25 Aralık operasyonları 2014 sonrası hükümet söylemlerindeki Yeni Türkiye metaforu için kurucu nitelikte komplo teorilerinin üretimini devreye sokmuştur. 30 Mart 2014'teki yerel seçim sürecinde, milliyetçi ve İslâmcı siyasi geleneğin antikomünist söylem kondüsyonuna paralel biçimde anti-cemaatçi söyleme uyarlandığı, Moskof'dan Pennsylvania'ya değişen adresin yanında stratejinin değişmediği gözlenmektedir (Parlak ve Öztürk, 2015: 210). İncelenecek olan vaka setindeki MİT Tırları Operasyonları, 15 Temmuz Darbe Girişimi ve Adalet Yürüyüşü'nün söylem örüntüsünde yan yana getirilmeleri ve aralarında –gizli bir– bağ olduğu iddiaları ise geçmişe dönük komplolar zincirini oluşturmuştur. Denilebilir ki Yeni Türkiye'nin karşısına çıkan her kriz yeni bir korku kaynağı olarak komplo teorisine dönüştürülmüştür.

Olasılığın yerini alan ve eskatolojiyi dayatan kesinlik, komplo teorisinin/teorisyenliğinin bir iktidar stratejisine dönüşmesini ve arkasında güvenlik ihtiyacı endeksli militarist bir tahayyülün de çalıştığını göstermektedir (Parlak ve Kaftan, 2016). Bugün Yeni Türkiye için gerek düşman imgesi gerekse komplo teorilerindeki motifler güncel damgaları içermektedir ve şüphesiz bu damgalar yeniden kategorize edilerek siyasal iktidarın dağılımına paralel bir güncelleme eşliğinde kullanıma sokulmuştur. Egemen iktidar adına tüm bu çabanın bir yönetim stratejisi olarak okunabilmesi ve her ne kadar irrasyonellik atfedilse de komplo teorilerinin yönetim rasyonalitesiyle uyumlu biçimde çalışabileceğinin gösterilmesi için kavramsal bir zeminin kurulması, metnin odağı olan yönetimsellik ve komplo teorileri arasındaki ilişkinin tartışılmasını sağlayacaktır.

Türkiye'de yönetimselliğin komplocu söylem pratiği: Köşe yazılarında komplo söylem düzeninin analizi

1980 sonrası basından medyaya dönüşümle birlikte kültür inşasının temelleri gazete köşe yazarlarının kalemiyle atılmıştır. Yeni yaşam tarzlarını vitrine çıkarmaktan haftanın her günü her konuda yazmaya kadar dönüşen medya yapısında köşe yazarlarının misyonu da değişmiş, tüketim kültürünün bilgisini üretmeye dönük görevler yerine getirmeye başlamışlardır (Kaya, 2016: 368-375).

Bali (1999; 2002), bu dönemde değişen köşe yazarlarının durumunu sermaye ve siyasal iktidar kesimleriyle kurdukları ilişki üzerinden "yeni aristokratlar" olarak işaret etmektedir. Değişen konumları gözetildiğinde kurmuş olduklarını yeni temaslar sayesinde köşe yazarları köşelerinden dünyaya açtıkları pencere ile "uzman" görüşlerini paylaşırlar. Bourdieu'nün (2000: 33-34) kanaat teknisyeni (doksazof) kavramı da yine onun *fast-thinker* dediği "uzman" yorumcuları ve medyadaki tüketim alışkanlığını işaret ettiği kavramla ilişkilidir. Bu yönüyle köşe yazarlarının neoliberal koşulların inşasında bir tür ideolog fonksiyonu gördüğü açıktır.

Kanaat teknisyenleri neoliberal evrede toplumun büyük kesiminin haklarının gasp edilmesiyle eşanlamlı sayılabilecek tasfiye sürecini, komplo teorileri söylemiyle doğallaştırılıp bir "kader, fıtrat" haline getirebilir. Bu bağlamda Göker (2011: 69), komplo teorisyenliğinin büyüleyici etkisini onun dolaşım ağına bağlamaktadır: "Zengin bir anlatı, eksantrik bir içerik, teoriye inanmanın ve onu kollamanın getirdiği pratik faydalar, teorinin yoğun dolaşıma girmesi ve medya, yayınevleri gibi dağıtım örüntüleri tarafından desteklenmesi, tüm bunlar komplo teoriciliği ile yapılan 'büyü'nün unsurlarıdır." 2002 sonrası medyada AKP'ye yakın muhafazakâr eğilimlerin artmasıyla (Çam ve Yüksel, 2015; Aydın, 2015; 2018) belli bir sermaye yoğunlaşmasının giderek tekele[4] dönüştüğü yorumunu yapmak yerinde olacaktır. Toplumsalın statüko lehine yeniden üretilmesi, hegemonyadaki her çözülme trendinde daha gür biçimde yapılan "safları sıklaştırma" çağrısı için komplo teorilerinin pratik işlevi elverişli görünmektedir. Toplumsala gömülü olan *doxa*yı medya aracılığıyla manipüle etmek, komplo teorilerini kullanma yatkınlığını yönetmeyi ve kendi sermaye bileşkesi içerisinde tekrar tekrar bir araya getirmeyi ya da değişen koşullar söz konusu olduğunda habitusa dair arayışlarına göre yeniden düzenlemeyi yönetimsellik pratiği içerisinde okumaya olanak sağlar. Komplo teorilerinin yönetimselliğin aracı olarak kullanılması, Türkiye örneğinde, yürütülen neoliberal müdahalelerin ruhuna uygun bir öznellik pratiği doğurmuştur. Yatkınlığın güdülenmesi ve duygulanımsal politikası, milliyetçi ve dinî referanslarla işlenmiştir. 2002 yılından beri komplocu motifler, ekonomide "Anadolu kaplanları" yetiştiren bir habitusun siyasal alanda "yer mi Anadolu çocuğu!" uyanıklığına uygun gelişmiştir ve büyük oyunu görme/bozma,[5] oyuna gelmeme, komplocu tasarımdaki görünenin ardındaki saklı niyeti vurgulamaktadır; "yer mi Anadolu çocuğu?" kıvrak zekâsıyla, girişimci müdahalesiyle, "yedirmeyiz" teyakkuzuyla savunmaya/saldırıya geçmektedir (Türk, 2013). Göker'in belirttiği üzere yapılan büyünün tutması için tabi olanların/kitlenin de bu sihrin kerametine inanması gerekmektedir. Tam da bu noktada komplonun kanaat teknisyenlerinin elinde, bir tür pratik

4 https://graphcommons.com/graphs/09426282-c311-4b39-be2c-1bd4f93b5771 (27 Ekim 2018).

5 AKP'nin 2015 yılındaki seçim şarkısının nakaratında da geçmektedir: "Tırnakla kuyu kazmaya, büyük oyunu bozmaya, yeniden tarih yazmaya, söyle var mısın?"

bir inanç silsilesine dönüştüğünü belirtmekte fayda vardır. Dolayısıyla "doxic düzen, hakim ve tabi olanlar arasındaki ilişkide sembolik iktidar ve şiddet vasıtasıyla hep canlı tutulmaktadır" (Türk, 2016: 614). Kanaat teknisyenleri de tam olarak bu teyakkuz halini çeşitli damgaları, kodlamaları ve imgeleri kullanarak söylem düzenine indirip sembolik şiddete dönüştüren ve sembolik iktidarı üreten güvenlik politikası unsurlarıdır.

Makalenin bu bölümünde komplo teorisi söylem düzeni, Türkiye'de 2013-2017 yılları arasında yaşanan (kriz ve toplumsalın yeniden kurgulanma evresi olarak anlamlandırılan) vaka seti (Gezi Parkı Protestoları, 17-25 Aralık Operasyonları, MİT Tırları Operasyonları, 15 Temmuz Darbe Girişimi, Adalet Yürüyüşü) çerçevesinde gazete köşe yazarlarının köşe yazıları üzerinden eleştirel söylem analizi yöntemiyle incelenmiştir. Böylelikle kanaat teknisyenlerinin köşe yazılarında komplo teorilerinin yönetimsellik pratiği olarak güvenlik-kimlik-sadakat ritüelinde nasıl bir rol oynadığı ve *doxic* düzende hangi sembolik iktidar ilişkilerinin kurulmasına katkı sağladığı irdelenmiştir.

Gazete köşe yazıları, kanaat teknisyenlerinin *doxa*yı yönlendiren tutumunu analiz etmeye imkân veren öncelikli metinsel yapılar olmasının yanı sıra, medya-sermaye-iktidar ilişkilerinin kurguladığı güvenlikçi söylemi takip etmeyi de mümkün kılmaktadır. Ayrıca köşe yazıları, kulaklarını açıp kendisine hakikati fısıldamasını beklediği uzmanı dinleyen okur üzerinde bahsedilen büyüleyici etkiyi yaratma kudretine sahiptir. Zaten bu beklenti, köşesinde penceresini açmış ve kendince olan biteni anlatan köşe yazarı profiliyle de uyumlu bir medya tüketimi eğilimidir. Bu konum emir tonuyla bir sürüklenmeyi de ifade edebilir ancak daha çetrefilli –belki sinsi– olarak tanımlanabilecek olan etkisi, okuyucu için bir başlangıç noktası tayin etmesi, "şeylerin düzenini" temsil etmesidir (Hall, 1999: 90; Parlak ve Yıldırım, 2014: 26-27). Sadece bu sınırlar içinde kaldığı sürece bilen ve hareket kapasitesi bununla sınırlı olan bir politik özne, sistemin yarattığı şiddetin esas kaynaklarını algılayacak konumları keşfetmekle ilgilenmemektedir. Diğer bir deyişle, komplo teorisine ilişkin akıl yürütme belli bir hattı takip etmek üzere eklektik biçimde kurgulanmaktan öte bir düşünme mesaisi gerektirmemektedir, zira sınırları belirleyen fikir sabittir. Bu noktada komplo teorileri ve *doxa* bağlantısını kurmak adına Göker'in (2011) altını çizdiği komplo teorilerinin "sabitfikir" olma hali, siyasalın bilgisini üretirken analitik hattan uzaklaşarak belli bir eskatolojiye ulaşmayı sağlayan pratik yöntemler olduğunu hatırlatmaktadır. Başka bir deyişle, komplo teorisi ile akıl yürütmek bir toplumsal şebeke içine girmiş olmayı gerektirir ve bu yüzden toplumsaldır. Bu yatkınlık kolektif hafızanın inşasına, toplumsalın kurgulanmasına içkindir. Dolayısıyla mantık çerçevesinde değerlendirilmesi beklenemez: "Sabitfikir olarak komplo teorisi kendisine abone olan kişilere bir pratik inançlar seti ve bu inançları gerekçelendirme amaçlı araçlar sağlar" (Göker, 2011: 67-68). Böylesi bir toplumsal şebeke ve onun ürettiği sabitfikir, gündelik yaşamda orta-

ya çıkan beklenmedik her türlü vakanın ya da beklentileri altüst edici krizlerin her daim kötücül düşmanlar tarafından bilerek ve isteyerek bize yönlendirildiğine dair kavrayışı pekiştirmektedir.

Komplo teorisi formunun bir niteliği olarak basitlik, burada belirleyici bir rol oynamaktadır. Yanlışlanabilir ya da sorgulanabilir bir epistemik zeminden yoksun olduğu için komplo teorilerindeki motifler belli inanç ve önyargı pratiklerinden de beslenmektedir. Güvenliğin tehdit altında olduğu söyleminde belli sembolik göndermelerin de kullanımıyla harekete geçmeye hazır kitlelerin anlamaya olan yatkınlıkları, komplo teorileri ile yönlendirilmektedir. Dolayısıyla sıradan bir vatandaşın dünyayı algılarken kurgulamaya yatkın olduğu senaryoda komplo teorisi formu etkindir. Bu durum, alımlayıcının siyasal iktidarı ve toplumu nasıl hayal ettiği ile yakından ilişkilidir. Zira siyasal olanın bilgisinin nasıl üretildiği, bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında özne-hakikat ilişkisini ve yönetim kapasitesini de yapılandırır. Sonuçta pratik bir inanca dönüşen ve öncelikli biçimde kullanılan komplocu kavrayış, kitlenin toplumsal şebekede ona dair yatkınlığı sayesindedir ve zaten bu yüzden bunun ortodoksi olduğunun farkına varmak çetrefilli bir mücadeleyi gerektirir. Böylesi bir pratiğe ihtiyaç duyacak yatkınlık olmasa siyasal gündemlerde kendine yer bulan komplo teorilerinde motifler güncellenmez, komplo teorileri siyasal iktidarı meydana getiren ilişkilerin bir okuması olarak tekrar tekrar yazılıp kurgulanmazdı. Medyadaki kanaat teknisyenleri de, *doxic* düzendeki bu ilişkileri gözeterek söylemi kurmak suretiyle hem mobilizasyonu hem de egemen adına rızanın yeniden üretimini sağlamış olmaktadırlar. Böylece komplocu akıl yürüterek politize olan öznenin aslında nesne konumundan hiç kurtulamadığı ortaya çıkmakta ve bunun sonucu olarak edilgen özne, *bildiği an*dan itibaren sisteme uyum sağlamaktadır.

Çalışma kapsamında analiz için oluşturulan gazete ve köşe yazarı örneklemi şöyle belirlenmiştir: *Yeni Akit*-Abdurrahman Dilipak, *Yeni Şafak*-Yusuf Kaplan, *Sabah*-Rasim Ozan Kütahyalı, *Habertürk*-Nagehan Alçı, *Star*-Mehmet Metiner, *Türkiye*-Batuhan Yaşar ve *Karar*-Elif Çakır. Gazete örnekleminin belirlenmesinde AKP hükümetine yakınlığı ile iktidar medyası diye bilinen medya-sermaye-iktidar ilişki ekseni gözetilmiştir; ideolojik olarak İslâmcı-muhafazakâr, milliyetçi-muhafazakâr ve görece daha seküler eğilimleri temsil etmeleri önemsenmiştir. Köşe yazarları da yine aynı eksen gözetilerek seçilmiştir. Buna göre Dilipak ve Kaplan'da İslâmcı eğilimin baskın olduğu; Metiner, Yaşar ve Çakır'da Yeni Türkiye imgesiyle uyumlu bir milliyetçi eğilimin ağırlıklı olduğu; Kütahyalı ve Alçı'nın ise diğer yazarlara göre seküler ancak Eski Türkiye'ye atfedilmeyen bir çağrışımı içeren, aynı zamanda liberal piyasa değerlerini temsil eden eğilime sahip oldukları belirlenmiştir. İdeolojik konumları birbirinden farklılaşsa da söylemlerini benzeştiren kodlar ve akıl yürütme biçimleri hemen hemen aynıdır. İncelenen yazılar, vaka setinde sunulan her olayın meydana geliş tarihinden itibaren otuz günlük süre içindeki taramadan seçilmiştir. Yapılan analizler-

de van Dijk'ın (1988a: 72-91; 1988b: 30-48) söylem çözümlemesinde makro yapılar kapsamında yer verdiği tematik çözümlemeler kullanılmıştır.

Düşman imali: *Cui bono?*

Latince "kimin yararına" ya da "kimin çıkarına" anlamına gelen (Karaosmanoğlu, 2009: 104) *cui bono?* sosyal bir vakanın tüm karmaşık ilişkilerini, temaslarını, etkileşimlerini tek bir doğrusal arayışa indirgemektedir. Komplo teorisi ile bu arayış, basitliği ve yüzeyselliği öne çıkartmaktadır. Bu bağlamda Taylan'ın (2011: 14) "kim?" sorusunun "nedir?" sorusundan üstün olduğunu hatırlatması önemlidir: "Komplo algısının başvurduğu 'kişileştirme' mekanizması, yani daha karmaşık yapı ve ilişkileri kişilere indirgeme operasyonun olumlu bir versiyonu, değerlerin ve güçlerin izlerini belli toplumsal tiplerde sürme amacını taşıyan soybilimsel projede bulunabilir." Kim sorusu sorulduğunda potansiyel yanıtlar daha önceden üstünde bir sözleşmeye varılmış kolektif bellek ve kimlikle eşgüdümlü çalışmaktadır. Dolayısıyla *cui bono?* sorusunun yanıtı olabilecek günah keçileri, zaten damgaların işaretlediği *doxic* düzene paralel biçimde şekillenir ve izlerin takibini kolaylaştırır. Yani yanıt toplumsalın kurgusunda ötekileştirilmiş olanlara yönelerek sorunun kişiye indirgenmesi, yaşanan krizin dinamiklerinin algılanmasına ve çözümlenmesine dair mistifiye edici bir etki yaratmaktadır. Bu yanılsama ise statüko için siyasal sorumluluk almama koşullarının oluşturulmasına yardım etmektedir.

"Düşman imali" başlığı altında, söz konusu gazete köşe yazılarında komplo teorisi söylem düzeninin gereği olarak *cui bono?* sorusuna verilen yanıtlar dolayımında biz/onlar ayrımının hangi örtük ideolojik saikler ile yapıldığı üzerinde durulacaktır. Böylelikle komplo teorileri aracılığıyla Yeni Türkiye imgesinin toplumsal tahayyülünün ve makbul vatandaş (Üstel, 2016) sınırlarının güvenlik endeksinde güncellendiği ortaya konulmuştur. Bu yaklaşımla, komplo teorisi söylem düzeni aracılığıyla krizlerin nasıl yönetildiğine ve güvenlik-kimlik-sadakat temelinde toplumsalın nasıl kurgulandığına dair üç alt başlık belirlenmiştir: 1. Dış güçler ve içerideki işbirlikçileri, 2. Düşmanın tekleştirilmesi, 3. Görünenin ardındaki gerçek. Her bir tema düşmanın imal edilmesinde hakikat rejiminin tesis edilmesine dönük iktidar stratejilerinin hesaplarını ilgilendirmektedir. Hızla değişen koşullara ve kriz anlarının dalgalı durumuna göre düşmanlık sınırlarının da esnek bir tutumla ifade edilmesi ve bu üç tema arasında komplo teorisi söylem düzeninin eklektik niteliği sıkı bağlar kurmaktadır.

Dış güçler ve içerideki işbirlikçileri

Toplumsal hareketler, demokrasinin oy sandığına endekslendiği siyasal kültürlerde bir siyasal katılım biçimi olarak ötekileştirilmektedir. Çünkü toplum-

sal hareketler, statüko için öngörülemezlik içerir ve yönetim için bir krizle karşı karşıya olunduğunu gösterir. Bu sebeple, herhangi bir protest kalkışma hakkında en çok konuşulan, bunun bir komplo olduğudur.

Kullanılan zamir ile biz/onlar ayrımının sınırını çizmek ve öteki yaratmak mümkündür (van Dijk, 2015: 91). Gezi Parkı Protestoları'nda kanaat teknisyenlerinin sunduğu biz/onlar ayrımı en başta, protesto eylemlerine katılanlar arasında yapılmaktadır. Bu bağlamda "birileri düğmeye bastı" şeklinde deyimleşmiş ifade ile "provokasyon, provokatör" ifadelerine sıklıkla rastlanmaktadır. "Birileri" ifadesi aynı zamanda komplo teorisyeninin hakikati ortaya çıkartan pozisyonuyla uyumlu biçimde, "sözde bilgisizlik" yoluyla ima yollu "aslında biliyorum" kullanımıdır.

> Yine kötü bir zamanda düğmeye bastılar, İsra'nın yıldönümünde.. Ağaç kesme değil dertleri, o bir bahane idi sanki... (Dilipak, 1 Haziran 2013).

> Geçen hafta oldukça iyi niyetle başlayan "eylem", maalesef işin içine bazı provokatörlerin girmesiyle eylemin amacına gölge düşürürken, olayları da çığrından çıkardı (Çakır, 5 Haziran 2013).

"Birileri düğmeye bastı" deyimi komplo teorisyeni için her olayda kimin düşman ilan edileceğine dair olay bazında sınırları esnetmeye yardımcı olmaktadır. Mesela MİT Tırları Operasyonu için bir yandan *doxic* düzendeki inanç/etnisite/ideoloji bazlı ayrımlar kullanılırken, diğer yandan yine *doxic* düzendeki Yahudi-Müslüman, emperyalist-madun çağrışımlarına atıfla uluslararası aktörler ve içerideki "işbirlikçileri" arasında bağ kurulmaktadır.

> Sıkı durun! Birileri düğmeye bastı.. Şubat'tan itibaren her yolu deneyecekler.. Türk-Kürt, Alevi-Sünni, sağ-sol, liberal, yedekler de dahil herkesi "topyekun savaş" için cepheye çağıracaklar.. İsrail ve Esad hazır kıta bekliyor zaten! (Dilipak, 31 Ocak 2014).

Biz/onlar ilişkisini kurarken yapılan iç-dış ayrımının bir adım ötesi aynı ayrımı alt gruplar içinde yapmaktır. Yani "biz"in içinde biz/onlar, "onlar"ın içinde biz/onlar. Örneğin eylemciler içerisinde haklı taleplerle orada bulunanlara anlayış gösterilmesi dileği beraberinde onların içinde kötü niyetli işbirlikçiler olduğu imasını gizli tutar. Burada "asıl" ve "sahte" eylemci olmak üzere sınıflandıran ve ayıklayan bir söylem stratejisi kullanılmaktadır. Ayrıca komplo teorisi söylem düzenine içkin olan "hakikatin üstündeki perdeyi" kaldıran bakış, dil stratejisi dolayımıyla aktarılmaktadır.

> Ortalığı kana bulayanlarla ve "ağaç arkasına" gizlenip iktidarla başka hesap görmeye çalışanlarla aralarına süratle mesafe koymalılar. Provokatörlerle aranıza mesafe koyun hepimiz yanınıza gelelim... (Çakır, 5 Haziran 2013).

> Mesele aslında "ağaçları koruma meselesi" değil. Böyle bir dürtüyle toplanan, hakikaten çevreye duyarlı vatandaşlar elbette var ama burada ortaya çıkan tablo AK Parti'ye yönelik birikmiş hınçtan kaynaklanıyor (Alçı, 2 Haziran 2013).

Komplo teorisi söylem düzenine içkin "sızma" metaforu da yapının homojenliğini ve bütünlüğünü bozup onu yıkıma götürecek eskatolojiyi kasteden bir anlam üretmektedir (Parlak ve Uz, 2016: 98). İslâmcı/milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin uzantılarında bu ayrım ahlâk/geleneksel değerler eksenine oturtulup "had bildiren" bir tona sahipken; liberal seküler ideolojinin kavrayışı ise liberal hukuk devletinin şeffaflık ilkesinde meydana gelen sapmanın "kabullenmez rasyonel" tonlamasını kullanmaktadır. Sızma metaforu aracılığıyla üretilen toplumsal anlam statükonun siyasal sorumluluğunu mistifiye eden ve dışlayan bir retorik kullanımdır. Düşmanın sızma yeteneği vurgulanırken sürekli "teyakkuz"da kalınması gerektiği, korku duygulanımıyla işlenmektedir. "FETÖ" faili üzerinden 17-25 Aralık Operasyonları, MİT Tırları Operasyonları ve 15 Temmuz Darbe Girişimi vakalarında takınılan ortak tutum da sızma metaforu üstüne kuruludur ve bir bakıma "yapıya zarar veren unsur" muamelesi yapılırken "hain, ihanet, çürüme" gibi ifadelerin kullanımı öne çıkmaktadır.

> Koca bir dava, üç beş geri zekalının para makam ve kadın ihtirasına kurban edilemez! Unutmamak gerekir ki, çınar ağacının işini bitiren yumuşakça bir kurtçuktur... (A. Dilipak, 19 Aralık 2013).

> Şimdi de aynı merkezler bizim eve de uğramaya kalktılar. Eşim Rasim Ozan'a ve Ak Parti'nin önemli ismi Numan Kurtulmuş'a sahte bir kaset komplosuyla saldırdılar. Ortada açık bir çete var! (Alçı, 21 Aralık 2013).

> İçimizdeki ihanetçi çürüklerden arınarak daha bir arınacağımıza ve güçleneceğimize yürekten inanıyorum (Metiner, 6 Şubat 2014).

> Sızdılar... Yıllarca... Devletin en kılcal damarlarına kadar sızan, yerleşen, devlet aygıtının en yüksek noktalarına yerleşebilme becerisine sahip, dahası uyan denmeden uyanmayacak, öl dendiğinde hiç düşünmeden ölecek, kendisini imha edebilecek, gerekirse bütün ömrünü ölü taklidi yapmakla geçirebilecek üyeleri olan bir örgütten bahsediyoruz (Çakır, 26 Temmuz 2016).

Gezi Parkı Protestoları hakkında söylem düzeninde en çok kullanılan ve ideolojik kökeni işaret eden dil stratejisi, Descartesçı düşüncenin pratiği olan ikiliklerdir. İkilikler aracılığıyla biz/onlar ayrımının temsili sabitlenir ve sözcüklerin yarattığı sembolik çağrışım kullanılır. Yeni Türkiye imgelemi için bu çağrışım kodlarının *Eski Türkiye* ile olan bağlantısı çok önemlidir (Parlak, 2015: 534-536). Kodlar çoğu zaman Cumhuriyet'in laik ve seküler toplumsal hayatı inşa sürecini, CHP'yi, Cumhuriyet'in milli burjuvazisini hedef almaktadır ve irtica gerekçesiyle yapılan askerî müdahalelerin İslâmcı-muhafazakâr ideolojiy-

le girdiği çatışmadan beslenmektedir. Söylemdeki simgesel düzene bakıldığında Eski Türkiye ve Yeni Türkiye arasındaki çatışma açıkça görülmektedir:

> Oraya çıkanların hepsi Ergenekoncu değil elbette, ama birileri bu hassasiyeti kullanarak, eylemi ele geçirerek, yangına körükle gidercesine, insanları kışkırtarak konuyu iktidar aleyhinde bir gösteriye dönüştürmek... Taksim'de ezan sesi duymak istemiyor birileri... (Dilipak, 1 Haziran 2013).

> Evet derhal yıkılmalı! Çünkü orda park-mark yok, yok, yokk... Birazdan yazacağım gibi orası İsmet Paşa'nın gasp edip kendine tahsis ettiği bir bahçeden bozma spastik bir yer... Olmayan park sebebiyle haysiyetsizce bir tiyatro oynanıyor orada... (Kütahyalı, 2 Haziran 2013).

> Geçmiş dönemlerdeki askeri muhtıraları andırır bir dil üzerinden sokakları terörize edenler bize apaçık şunu diyorlar: "Bu taleplerimizi yerine getirmezseniz sokakları işgale ve yakıp yıkmaya devam ederiz!" (Metiner, 11 Haziran 2013).

> Her geçen gün resim biraz daha netleşiyor. Gezi Parkı'nda "ağaçlar kesilmesin"den yola çıkılarak başlatılan "masum" eylemler, Dolmabahçe'de "eski rejim" özlemini çeken, Türkiye'yi dizayn etmeye çalışan odaklar tarafından "darağacında Erdoğan'ın kellesini" alma kampanyasına dönüştürüldü (Çakır, 9 Haziran 2013).

Köşe yazarlarının tasvir ettiği Yeni Türkiye isteyenler/istemeyenler ayrımı, sermaye ve iktidar ilişkisinin hangi yönde yapılandırılması gerektiği hakkında direktif veren bir tonla ifade edilmektedir. Bu söylem Yeni Türkiye imgesindeki güvenlik-kimlik-sadakat kompleksine koşut "yerli ve milli" tınısıyla da uyumludur. Buna ek olarak Yeni Türkiye imgesindeki "güçlü Türkiye, geleceğe yön veren Türkiye" motivasyonu ile iç-dış ayrımına dayalı "Türkiye'nin gelişmesini istemiyorlar, Türkiye'yi çekemiyorlar" eksenli düşman ilişkisi de kurulmaktadır. Öne çıkan köşe yazarı tutumundan birisi de "lafımı sakınmıyorum kisvesiyle fetva verip racon kesmek"tir (Kaya, 2016: 374-375). Burada iç-dış düşman ayrımı yapan kanaat teknisyeni "racon kesen" bir tavırla tehditkâr bir tonlama kullanmakta ve Gezi Parkı Protestoları esnasında "yerli ve milli" yatırımlara engel olmak isteyen birtakım güçlere işaret etmektedir:

> Kendi çıkarları uğruna, Türkiye'nin üçüncü köprü, üçüncü havalimanı ve Kanal İstanbul gibi dev yatırımlarını durdurmak isteyen dış sermaye çevrelerinin taşeronluğunu yapan Türk işadamları bu yaptıklarının hesabını ağır verirler (Kütahyalı, 9 Haziran 2013).

15 Temmuz Darbe Girişimi hakkında "FETÖ ve üst akıl" aktörlerinin yan yana getirilmesi de, dış güçler ve içerideki uzantıları imasını taşımaktadır. "Türkiye'nin ipleri eline alması, kontrolü ele geçirmesi" ifadelerinin kullanımı, Yeni Türkiye'nin Eski Türkiye'den daha güçlü olduğu karşılaştırmasını da ima yo-

luyla aktarmaktadır. Üst akıl ile ifade edilen idareci pozisyonun ele geçirilmesi, post-kolonyal çağrışımla bağımsızlık arzusunu da işaret etmektedir.

> Türkiye kontrolü üst aklın elinden alıyor.. Dün Yenikapı'daki hafızalara kazınan görüntü, hem FETÖ hem de üst aklın moralini bozdu (Yaşar, 8 Ağustos 2016).

Eski Türkiye'nin en güçlü sembolü olarak konumlandırılan CHP, biz/onlar ayrımında dışarıda bırakılan tüm unsurlarla işbirliği yapar pozisyonda betimlenmektedir. Yan yana getirildiğinde aslında işbirliği içerisinde olması mümkün olmayan cepheler, ortak söylem kullandıkları iddiası üzerinden "onlar" potasında eritilmektedir. Böylelikle muhalefetin eleştirel söylem üretme kapasitesi düşman sınırları içinde tanımlanarak önünü alma ve bastırma stratejisi devreye sokulmaktadır. CHP, AKP iktidarına karşı FETÖ ile çıkar birliği yapan fakat buna da güçlü bir rol oynayarak değil, "diğer güçler tarafından kullanılarak" dahil olan, moral bakımdan ise son derece itibarsız bir figür ile temsil edilmektedir. Bu yolla Adalet Yürüyüşü, CHP iradesi ya da sivil irade ile değil, dış güçlerin komutuyla hayata geçirilen bir eylem olarak kodlanmaktadır.

> Kim ki bu süreçte "sivil darbe" diyorsa biliniz ki onlar gerçekte darbe yanlısıdırlar! Kim ki bu süreçte Erdoğan'ı işaretleyerek "diktatôre karşıyız!" diyorsa biliniz ki onlar darbe yanlısıdırlar! Kim ki bu süreçte sokakta faşizm estiriliyor, OHAL demokrasiyi ortadan kaldıracak diyorsa biliniz ki onlar bal gibi darbe yanlısıdırlar! (Metiner, 25 Temmuz 2016).

> Zihniyetleri ve geçmişte yapıp ettikleri itibariyle demokrat olmayanların demokrasi adına yürüdüklerini iddia etmek nasıl hilkat garibesi bir şey ise, ABD/Pensilvanya imalatı bir eylemin "adalet" adına yüceltilmesi de bir o kadar acâyib-ül garaiptir. CHP nereye doğru yürütülüyor? (Metiner, 1 Temmuz 2017).

CHP lideri Kılıçdaroğlu nezdinde alay etme/itibarsızlaştırma kaygısı ise komplo teorisi söylem düzenine içkin "kukla, maşa" çağrışımını hatırlatan bir dil üretmektedir. Burada liderin tanımlanması üzerinden bir grubun ötekileştirilmesi söz konusudur.

> Keşke aklınla yürüsen. Belli ki baş senin başın değil! Yürü dediler yürüyorsun. Yürümende bir sakınca yok. Yürü yürüyebildiğin kadar... Pensilvanya'ya kadar yolun var... (Metiner, 18 Haziran 2017).

Her iki alıntıda da komplocu tasarıya işaret edercesine, "neye hizmet ettiği belli olmamak" ve "oyuna alet olmak" ifadeleri grup içinde de ayrım yaparak lider ve partisinin ayrı davrandığı, liderin dış güçler tarafından kontrol edildiği anlamını üretmektedir.

Düşmanın tekleştirilmesi

Biz/onlar ayrımının kurduğu sınırın giderek belirsizleşmesi ve keyfî bir kapsama dönüşmesinin uygulaması olarak düşmanın tekleştirilmesi (Parlak, 2015: 514-526), "amacına ulaşmak için kılık değiştiren", ideolojik görünümüyle inancı arasında *takiye* yapan bir figür yaratmaktadır. İslâmcı ideoloji şeytanlaştırma eğilimiyle, kendini merkeze alıp etrafındakilerin hepsini kendini yok etmek için bir araya gelmiş unsurlar olarak konumlandırmaktadır. Düşmanın tekleştirilmesi bakımından Haşhaşi/Hasan Sabbah göstergesinin kullanımı, Yeni Türkiye imgesi ile uyumlu bir düşmanlaştırma potansiyeli taşımaktadır. Kanaat teknisyenlerinin bu yakıştırması Yeni Türkiye imgesi sınırlarında biz/onlar ayrımını moral seviyede yeniden üretmektedir. Tarihte Selçuklu veziri Nizam-ül Mülk'e düzenledikleri suikastla anılan, İngilizcedeki *assassin* karşılığı ile komplo teorileri tarihine de içkin olan Haşhaşi/Hasan Sabbah göstergesi daha önce bahsedilen sızma metaforuyla birlikte kullanılmaktadır.

Kanaat teknisyeni tarafından düşmana yakıştırılan "Yezid" sıfatı Aleviler ile kurulan mazlum-mağdur bağını duygulanımsal bir ilişki içine sokmakta ve ortak düşman algısı üzerinden CHP'ye doğrultmaktadır. Aleviler kendi içinde de iyi-kötü ayrımına tabi tutulmaktadır. Bunun yanı sıra Kılıçdaroğlu'na da Alevi kimliği üzerinden "kötü Alevi" imasında bulunulmakta ve Kerbela'dan Dersim Katliamı'na, CHP'den Suriye lideri Beşer Esad'a varan âdeta bir "kötülük cephesi" kurulmaktadır. Kanaat teknisyeni İslâm tarihine referanslar vererek Türkiye toplumundaki mezhep ayrımını kullanmakla kalmaz, *doxa*yı CHP aleyhine yeniden kurgulamaktadır.

> Sizi gidi yezidler sizi! (...) CHP'nin Yezidî zihniyetini eleştiren samimi Alevi kardeşlerimizin Yavuz ismine yaptıkları itirazı saygıyla karşılarım. Ama Sultan Yavuz'un ismine tahammül dahi gösteremeyen o Alevilik iddiasındaki kimi şahıs ve çevrelerin Dersim/Alevî katliamcısı CHP'nin ve Dersim katliamına rahmet okutturan katliamların sahibi olan Esed'in gönüllü sözcülüğünü ve yandaşlığını yapıyor olmaları ilkesizliğin ve istismarın dikalası değil de nedir? (Metiner, 4 Haziran 2013).

CHP liderinin Alevi kimliği üzerinden öteki olarak kodlanması ve öncülük ettiği Adalet Yürüyüşü eyleminin Alevi-Sünni çatışmasına referansla bir isyana dönüştürüleceği korkusu da söylem düzeninde sembolleştirilmektedir.

> Hedef kitlesinin "Aleviler" olduğu dikkatimizden kaçmıyor... (Yaşar, 22 Haziran 2017).

MİT Tırları Operasyonları hakkındaki ifadelerde de benzer biçimde sızma metaforu, Haşhaşi/Hasan Sabbah göstergeleriyle söylem düzenine yerleştirilmektedir. Kanaat teknisyeninin "derin ve kirli ilişkiler kurmak" ve "küresel öl-

çek" ifadeleriyle tanımladığı komplo tasarımı o kadar kapsayıcı bir hacme sahiptir ki yarattığı korkuyla hem düşmanı tekleştirmekte hem de statükonun güvenilir limanını inşa ederek birleştirici bir rol oynamaktadır.

> Birincisi, iç ve dış şer şebekeleriyle derin ve kirli ilişkiler kuran, küresel şebekeler tarafından kullanılan "türedi Hasan Sabbah çetesi" (Kaplan, 10 Ocak 2014).

> Gülen medyasına da "Tahir'ul Kadri'yi beğenmediyseniz size Hasan Sabbah vereyim' demek isterim (Çakır, 2 Şubat 2014).

Türkiye'de komplo teorisi söylem düzeni bakımından "üst akıl" ifadesinin kullanımına siyasal söylemde sıkça rastlanmaktadır (Bora, 2018: 136-141). Bu dolayımda düşmanların ortak düşmana karşı işbirliği içinde oldukları, komplo teorisi söylem düzenine içkin edilgenleştirici "maşa, piyon, kukla" imalarıyla kodlanmaktadır. "Pensilvanya" ABD'de yaşamakta olan Gülen'i/"FETÖ"yü, "Kandil Dağı" PKK'yı temsil eden iki göstergedir. Üst akıl kullanımıyla "aslında bunlar bu komploları yapacak kadar güçlü değildirler, onları yöneten bir irade olmasa başaramazlar" iması yapılır.

> Pensilvanya ile Kandil birbirinin kardeşi. Her ikisi de üst aklın emrinde. Her birine verilen rol de farklı (Metiner, 10 Ağustos 2016).

Devlet istihbarat örgütleri, medya markaları, azınlık-çoğunluk vurgusu öne çıkartılarak yine üst akıl konumuna atıfla "asıl"/"güçlü" aktörlerin bu işin öznesi olduğu belirtilmektedir. Bu göstergelerin kullanımı, "emperyal Batı ve işbirlikçileri" çağrışımı merkezinde düşmanları bir araya getirmektedir.

> Bugün kökü dışarıda, elleri içeride her yerde 350 kişilik azgın "İstanbul dükalığı"nın marifetleriyle finans dünyasını kontrol eden, hâriciyeyi, bürokrasiyi, kültür dünyasını, medyayı kontrol eden bizim medeniyet iddialarımızı düşmanlarımızdan daha ürperici şekillerde yok etme savaşı veren azgın azınlık, sessiz çoğunluğa hükmediyor, burnundan getiriyor, "ya sabır!" çektiriyor (Kaplan, 2 Haziran 2013).

> Ortada tahminimizin ötesinde adım adım tezgâhlanmış, Halk Tv'den CNN International'a, "Erdoğan liderliği Gül'e devretmeli" çağrısı yapan İngiliz Economist dergisinden Alman ZDF'ye, Putin'den Joe Biden'e kadar uluslararası dayanağının da olduğu bilinen büyük bir kumpas var. Önce Taksim Dayanışması oluşumuna bakalım. 2 yıl önce kurulmuş! DHKP-C'den Çağdaş Hukukçular Derneğine, KESK'den DİSK'e, CHP'den İP'e, TKP'den, BDP'ye (ayrıca tüm "odalar" içerisinde) yok yok anlayacağınız! Herkesçikler toplanmış! (Çakır, 9 Haziran 2013).

Gezi Parkı Protestoları ve 15 Temmuz Darbe Girişimi vakaları hakkında yazan kanaat teknisyeni, aşağı yukarı aynı failleri sayarken düşmanları birleştirdiği kadar olayları da birleştirmektedir. *Cui bono*? sorusundan hareketle failin kim

olduğuna indirgenen her bir olay, fail üzerinden kurulan bağ itibarıyla olay zincirine dönüşmektedir. Düşmanın belirlenmesiyle bir bakıma olayların akışı da tarif edilerek, bir tür tarih yazıcılığı yapılmaktadır.

> Ellerinden geleni arkalarına koymayacaklar, ama çabuk deşifre oldular. Bu işin arkasında MOSSAD, MUHABERAT, Amerikan Neoconlar, Localar herkes var... Derin örgütlerle bağlantılı, laik-İslamcı bütün unsurlar göreve çağrılıyor (Dilipak, 3 Haziran 2013).

> (...) CIA, MOSSAD bağlantılı, MI5 bağlantılı, Masonik zihniyette, Alevi, sol, Liberal kesimden kişiler de var. Bu darbe girişiminin arkasında ABD de var İsrail de.. Kambersiz düğün olur mu? İngiltere de var, Vatikan da... Olmayan yok ki... İncirlik de işin içinde, Almanya'daki komuta merkezi de... BAE de destek vermiş, Mısır da.. Malum medya, Mason locaları, herkes var... (Dilipak, 21 Temmuz 2016).

Kanaat teknisyeni aynı biçimde Gezi Parkı Protestoları ve Adalet Yürüyüşü arasında da failleri/düşmanları tekleştirerek eylemleri, İslâmcı ideolojinin retorik referanslarında şeytani bir ritüele dönüştürmektedir.

> Alevi-Sünni, Kürt-Türk, şeyh-derviş... Terör örgütüne de dönüşebilir, liberal bir akıma da, demokrasi, insan hakları, çevre adına da eylem yapabilir, Şeriat ya da Esed adına da.. Milliyetçilik de yapabilir, Türkiye karşıtlığı da... (Dilipak, 8 Haziran 2013).

> Bakın, uyuşturucu, fuhuş ve kumar... Bunlar Şeytanın üç savaşçısı. PKK, FETÖ, DAEŞ, LGBT ya da Bonzai, sonuçta hepsi aynı karanlık odaklara hizmet ediyor... LGBT'yi "onur"la, Bonzai'yi "özgürlük"le, "sekülerleşme" ile, darbe ve terörü "Adalet" ile maskelemeye çalışıyorlar... (Dilipak, 1 Temmuz 2017).

Dikkat edileceği üzere, "uyuşturucu kullanmak, fuhuş yapmak, kumar oynamak" gibi İslâmcı moral eksende sabit konumlardaki edimler ile siyasal katılım talepleri yan yana getirilerek *doxic* düzene yerleştirilmektedir. Bu durumda vakaların dile getirdiği toplumsal sorunların üstü kapatılmakta, belli bir imgelem içerisinde "inanç, ahlâk, aile" öne çıkartılarak olayların içleri boşaltılmaktadır.

Görünenin ardındaki gerçek

Michael Barkun (2003: 3-4), *komplo inancı* (*conspiracy belief*) ile ifade ettiği tasarımcı tahayyülü açıklarken başlıca üç çalışma ilkesinden söz etmektedir: 1) Hiçbir şey rastlantısal olmaz. 2) Hiçbir şey göründüğü gibi değildir. 3) Her şey birbiriyle bağlantılıdır. Komplo teorisyeni söylem kurgusundaki eşitsizliğin avantajlı konumu sayesinde, kimsenin bilmediği şeyleri bildiğini ima etmektedir. Böylelikle "her şeyin önceden bilindiğini" ya da "komplocuların her şeyi ince ince hesapladığını" iddia eden bir söylem düzeni kurulmaktadır. Bu iddiay-

la komplo teorisyeni, görünenin ardındaki hakikati üreterek 'üst aklın asıl planlarını' deşifre ederek okuyucuyla arasında âdeta "tanrısal" bir mesafe yaratmaktadır.

2010 sonrasında *Yeni Türkiye* mottosuyla başlayan süreçte "büyük resmi görmek, üst akıl, algı operasyonu" (Bora, 2018) gibi siyasi dilin gündelik kullanımında sıkça karşılaşılan ifadeler İslâmcı-muhafazakâr iktidarın "Batı ile hesaplaşmasına" atıf yapmaktadır. Komplo teorisyeninin konumuna içkin biçimde kanaat teknisyeninin "zaten biliyorduk" konumundan konuşması, onun devletin bekasından sorumlu bir güvenlik entelektüeli gibi çalıştığını da ele vermektedir. Kanaat teknisyeninin devlet aklı aracılığıyla siyasal olanı kurguladığı köşe yazılarında net biçimde görülürken, sanki köşe yazarı değil de âdeta istihbarat şefi konuşmaktadır. Bu doğrultuda Gezi Parkı Protestoları'nın ülke çapında geniş katılım sağlaması "büyük oyun" kurgusuyla öne çıkartılmaktadır. Böylelikle toplumsal hareketlerin sosyolojik bir vaka olarak tanımlanmasını ve incelenmesini de göz ardı eden tutum mutlaklaştırılmaktadır.

> Aslında haziran ayında bu saldırı bekleniyordu. Çevrecilerin Taksim işi çıkınca bunu fırsat bildiler. O olmasa başka bir şey bahane edilebilirdi... (Dilipak, 11 Haziran 2013).

> Bu kadar büyük organizasyonun bir anda, 28 Mayıs gecesi spontane geliştiğini düşünmüyorsunuz değil mi? Oyun büyük ve bunların gözü dönmüş! (Çakır, 9 Haziran 2013).

Her şeyin vakanın öncesinde bu kadar iyi biliniyor olmasına rağmen niçin olayların önünün alınamadığı ve krize meydan verildiği de komplo teorisyeninin söylemi bakımından ironi yaratmaktadır.

> Ankara bu planı biliyordu. Bu kadar erken harekete geçmelerini beklemiyorlardı... (Dilipak, 18 Temmuz 2016).

Adalet Yürüyüşü gibi iç hukukun işleyişine dair birtakım taleplerin dile getirilmesi de kanaat teknisyeni tarafından "Kürt/Alevi meselesi" ve "emperyalizm" ile ilişkilendirilerek, görünenin ardındaki gerçek tanımlanmaktadır.

> Kürt meselesinde istedikleri sonucu alamadı emperyalistler. Alevî meselesini kaşıyacaklar... Bunun için on yıllardır çok ince hazırlık yapıyorlar... (Kaplan, 3 Temmuz 2017).

Kanaat teknisyenlerinin ifadelerine bakıldığında vakayı ve temsilini sürekli öteleyen bir tutum görülmektedir. Bu tutum, hakikat rejimi ile sembolik iktidar ilişkilerini yeniden üretmek istemelerinden kaynaklanmaktadır. Siyasal olanın toplumsal algılanışında verilen ilk reaksiyon neyse kanaat teknisyenleri hep

onun yönlendirilmesi üzerinden söylem kurmaktadır. Burada da görülebileceği gibi "bu işin içinde başka iş var" vurgusu söyleme hakimdir. Görünenin ardında başka bir hakikat olduğu varsayılarak okur, kanaat teknisyeninin varmak istediği gerçekliğe yönlendirilmektedir.

> Ağaç kesme değil dertleri, o bir bahane idi sanki... (Dilipak, 1 Haziran 2013).
>
> Dikkat etmek lazım... Bazen bir "yolsuzluk operasyonu", sadece bir yolsuzluk operasyonu değildir (Metiner, 19 Aralık 2013).
>
> Gezide nasıl ki ağaç bahane idiyse, bu yürüyüşte de Berberoğlu bahane. Asıl amaç, 15 Temmuz'un rövanşını almak (Metiner, 17 Haziran 2017).

Kanaat teknisyeni devlet aklına paralel biçimde askerî stratejist gibi savaş ânını okurcasına Adalet Yürüyüşü hakkında belli bir imgelemin "kılık değiştirme, şaşırtma" amaçlı "manidar zamanlama" ile kullanıldığı imasında bulunuyor.

> 15 Temmuz kanlı darbe girişiminin ardından neredeyse 1 yıl geçti. Kılıçdaroğlu tam da 15 Temmuz'un yıl dönümünde İstanbul'a ulaşacak... Beyaz gömlek, "Adalet" dövizi ve kullanılan retoriklere bakıldığında sanki her şey çok önceden hazırlanmış gibi duruyor (Yaşar, 22 Haziran 2017).

Kanaat teknisyenleri, asıl hedefin 'Erdoğan' olduğunu öne sürerken kendi varmak istedikleri gerçekliği tanımlamaktadırlar. Bu gerçeklik, toplumsalı yeniden bir araya getirecek stratejik bir hedef doğrultusunda belirlenmektedir. Öyle ki doğrudan üç olayın birbiriyle ilişkisi olduğu ve Adalet Yürüyüşü'nün de bu olaylar zincirinde yer aldığı tespiti "yürürlükteki stratejiyi" ortaya çıkartan *fast-thinker* pozisyonundan anlatılmaktadır. Görünenin ardındaki gerçek, "partinin bekası, devletin bekası, İslâm âleminin bekası ve liderin bekası" ile eş tutulmaktadır. *Fast-thinker* edası ile "tablo" analizi yapan kanaat teknisyeni bir yandan biz/onlar ayrımını muhasebe etmekte, öte yandan lidere duyulması gereken sadakati tarif etmektedir.

> Tablo da istenen şey de çok açık: Erdoğansız bir Türkiye. Bırakın ama "yolsuzluk" ama "dershaneler" diyerek meşru gerekçeleri kendilerine kalkan yapıp, "Erdoğansız Türkiye" ihalesine tetikçilik yapanlar "Biz AK Partiye karşı değiliz" diyedursunlar... (Çakır, 5 Ocak 2014).
>
> Gezi'de, 17/25 Aralık'ta ve 15 Temmuz'da deviremedikleri Erdoğan'ı devirmek için üst aklın emrindeki cümle elemanlar devreye alınmış durumda. "Adalet" ve "demokrasi" talepleri sadece bir kandırmaca ve mobilizasyon aracı (Metiner, 29 Haziran 2017).

Yazarlar 17-25 Aralık Operasyonları hakkında yaptığı analize sadık kalarak 15 Temmuz Darbe Girişimi için de ülkenin sorunlarının çözümünü liderin bekası odağında ifade etmektedirler.

> FETÖ'cü teröristlerin yaptıkları sadece bir darbe girişimi değildir, son tahlilde topyekûn Türkiye'ye diz çöktürme ve Türkiye'yi işgal etme operasyonuydu (Metiner, 23 Temmuz 2016).

> İşin bam teli şu. Bu darbe sadece Türkiye'ye karşı değil, Türkiye üzerinden İslam dünyasına karşı bir darbedir (Dilipak, 25 Temmuz 2016).

> Eli kanlı terör örgütünün bir numaralı hedefi Erdoğan'dır. Çünkü bu terör örgütünün tasfiyesini yapabilecek, bu ülkeyi bu beladan kurtarabilecek tek isim vardır: Cumhurbaşkanı Erdoğan (Çakır, 26 Temmuz 2016).

*Doxa*nın idare edilmesinde Yeni Türkiye'nin neoliberal öznesine yakışır, belli bir habitusa da hitap eden ve teyakkuz halini hatırlatan "yemezler, yer mi Anadolu çocuğu, yedirmeyiz" gibi "kurnaz, uyanık" tonlamaları içeren ifadelerin kullanımı, kanaat teknisyeninin manipüle ederken "uyan vatandaş, uyanık ol kardeşim" telkinini de içermektedir. 17-25 Aralık Operasyonları ve MİT Tırları Operasyonları için kullanılan "senaryo" ifadesi okuyucuya bu telkini aktarmaktadır.

> Ama burası Pakistan değil be arkadaşım... Senaryo Pakistan'da tutabilir de... Burası o ülke değil... Başbakan Erdoğan'ın dediği gibi hele hele "ananas cumhuriyeti" hiç değil... Ne dersiniz bu senaryoları uluslararası arenada yazanlar da anlamış gibi değil mi? (Çakır, 26 Ocak 2014).

Görünmeyenin ardındakini tanımlamak bazen de "hadi her şeyi boş verelim, olanları unutalım düşmanlara karşı birlik olalım" çağrısıyla birlikte yürütülmektedir. Bu bakımdan komplo teorileri söylem düzeni üzerinden kurulan kutuplaştırıcı ilişki, hangi düşmanın yok edilmesi gerektiğine dair önceliğe bağlı olarak stratejik biçimde ertelenebilmektedir. Örneğin 15 Temmuz Darbe Girişimi sonrasında kanaat teknisyenleri, krizi fırsata çevirir biçimde Yeni Türkiye imgesine uygun bir bellek tasarımı denemişlerdir. Darbe gibi travmatik vakanın yarattığı korku iklimi içerisinde belleği yeniden düzenleyerek bir bakıma toplumsal tahayyülü de düzenlemeyi arzu etmektedirler. Neyin unutulacağına ve neyin hatırlanacağına karar veren bu tutum, krizler karşısında güç kaybeden statükonun yeniden toparlanması için tehditkâr "dayanışma" çağrıları yapmaktadır.

> Gelin tüm düşmanlıklarımızı unutalım... Fakat bu toplumsal uzlaşmanın ilk şartı Fethullahçı terör örgütüyle millet olarak topyekûn mücadele etmek konusunda anlaş-

> maktır ki zaten bu yazılı olmayan anlaşmayı şu an itibariyle bu toplum yapmıştır... (Kütahyalı, 25 Temmuz 2016).

> 15 Temmuz kâbusundan en azından yeniden "biz" olmayı hatırlayarak çıkalım. Tüm fikir ayrılıklarına rağmen bazı konularda aynı yerde durabileceğimizi görelim. Kimse kimsenin üzerine basmadan... Kimse kimseden rol çalmadan... Haydi, bugün hep birlikte Yenikapı'da olalım! (Alçı, 6 Ağustos 2016).

> 15 Temmuz sonrasında toplum olarak ilk kez bütünleşme, kenetlenme, geleceğe birlikte yürüme ruhu yakaladık. Bu çok değerli bir imkân: Ürpertici bir şer'den gönendirici bir hayır halk etti Allah Teala. Bunun kıymetini bilelim (Kaplan, 5 Ağustos 2016).

Bu çağrılara kaçınılmaz biçimde korku güdülemesi de eşlik etmektedir. Zira siyasal hayatın ufkunu karartan korku iklimi, söylem yoluyla toplumu "hizaya getiren" bir teyakkuz hali üretmektedir.

> Çekildikleri yeraltından yarın tekrar çıkmayacaklarının bir garantisi yok. Demem odur ki, 15 Temmuz gecesi oluşan büyü bozulmasın (Çakır, 2 Ağustos 2016).

> Laiklik üzerinden alttan alta Alevîlik kaşınacak... Dikkatli olmamız, kenetlenmemiz, provokasyonlara karşı teyakkuz hâlinde olmamız gerekiyor... (Kaplan, 3 Temmuz 2017).

Neoliberal çağda güvensizlik kültürünü sürdürülebilir kılan da *gelecek* üzerindeki hakimiyeti ele geçiren komplo teorisi söylem pratiğiydi. Yönetimsellik ve komplo teorisi arasındaki ilişki dolayımıyla vurgulandığı üzere, komplo teorisinin ontolojisine koşut biçimde olayın ne zaman meydana geleceğine dair belirsizlik sürerken önünü alma ve bastırma stratejileri meşru kılınmaktadır.

Sonuç

2013-2017 yılları arasındaki vaka setinden hareketle incelenen gazete köşe yazılarında siyasalı tartışmanın sembolik gündemi, "Yeni Türkiye" ve "Eski Türkiye" çatışması üzerine kuruludur. Ulus-devlet kurgu ve rolünün neoliberal çağın koşullarında değişmesinin bir sonucu olarak söz konusu sembolik çatışma, liberal refah devletinin terk edilmesi ve bu ölçüde toplumsalın neoliberal paradigmaya uygun bir güvenlik-kimlik-sadakat ilişkisine göre yeniden düzenlenmesiyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda Yeni Türkiye, "yeni" bir toplumsal birliği öngörmektedir. Bu birliğin makbul vatandaşı, kutuplaştırıcı biz/onlar söylemi aracılığıyla her fırsatta ötekiyi yeniden üreterek oluşturulmaktadır. Her vatandaşın bir gün "terörist" olabilme potansiyeline[6] koşut biçimde giderek kırılgan-

6 16 Nisan Referandumu hakkında bkz. http://www.yenicaggazetesi.com.tr/hayir-diyenlerin-konumu-darbecilerin-yanidir-156872h.htm (27 Ekim 2018); https://www.sabah.com.tr/gundem/2017/03/27/butun-vatan-hainleri-hayir-diyor (27 Ekim 2018).

laşan bir toplumsal ve siyasal yapının ortaya çıkması sebebiyle her fırsatta kırılganların yönetiminde komplo teorileri kullanılmaktadır. Yeni Türkiye, kendi yönetimsel anlayışını çatarken kurucu komplo teorilerine ya da güncel "milli eskatolojilere" (Yıldırım, 2016) ihtiyaç duymaktadır. 2002 sonrasında egemen konuma gelen AKP, erken Cumhuriyet döneminden beri devlet aklının kurucu unsuru olan komplo teorilerindeki irticai faaliyetin İslâmcı-muhafazakâr bir siyasal geleneği işaret etmesinden şikâyet eden gelenekten sökün etmişti (Aktay, 2011). Ancak Gezi Parkı Protesto olayı meydana geldiğinde AKP ve kanaat teknisyenleri politika üretmek için komplo teorilerine sarılmıştır (Türk, 2013; Altun ve Erensü, 2014). Gezi eylemleri bu anlamda bir kırılma noktası olmuş ve vaka setindeki diğer olaylarda da görüldüğü gibi, sonraki her kriz ânında siyasalın tahayyülü komplo teorilerine indirgenmiştir. Böylece siyasete dair bir olasılığı ifade etmek komplo teorisine dönüşmüş ve toplumsal alanı daha da kutuplaştırıcı bir etki yaratmıştır.

Yeni Türkiye imgesine uygun toplumsalın yaratılması sürecinde Gezi ile "çapulcu/Gezici", 17-25 Aralık Operasyonları, MİT Tırları Operasyonu ve 15 Temmuz Darbe Girişimi ile "FETÖ", Adalet Yürüyüşü ile "CHP" komplo teorisi söylem düzeninde zaman zaman eklektik biçimde bir araya getirilmiştir. Sınırları egemen tarafından esnek biçimde çizilen komplocu motifler belirsizliği de beraberinde taşımaktadır. Egemenin çalıştırdığı "komplo makinesi"nden ne çıkacağını bilmemek (Ertür, 2011), toplumsal birlikteliğin müteyakkız bekleyişi güvenlik ritüeli ile icra edildiğini göstermektedir. 'Kim terörist, kim değil?' belirsizliğinin yaratılması, yeni toplumsal ilişkilerin korku saikleriyle yeniden düzenlenmesine içkin biçimde makbul vatandaş profilinin tesis edildiği tabiiyet ilişkisini imlemektedir. Görüldüğü üzere konjonktüre ve buna bağlı dalgalanmalara paralel biçimde iktidar ilişkilerindeki güncellemeler komplo teorilerinin kurgusuna ve içerdiği motiflerin yeniden anlamlandırılmasına neden olmaktadır. Diğer bir ifadeyle komplo teorileri iktidar ilişkilerine göre güncellenerek ve bir kurucu söylem aracı haline gelerek yönetimsellik pratiğine katkı sağlamaktadır. Bu sayede Eski Türkiye'den Yeni Türkiye'ye geçişte birbirinden farklı olmalarına rağmen ötekileştirilen ve düşmanlaştırılan her bir unsur aynı çuvala atılarak biz/onlar, makbul/hain, dost/düşman, iyi/kötü gibi ikilikler oluşturulmaktadır. Eski Türkiye imgesinde yer alan parti, lider, piyasa, sivil toplum, medya ve benzeri bütün sembollerin yerine Yeni Türkiye imgesindeki semboller konularak yukarıdan aşağı bir dönüşüm süreci yürütülmektedir. Bu bağlamda üretilen toplumsal anlam, özne-hakikat ve bilgi-iktidar ilişkiselliğinde sembolik iktidarı/şiddeti yeniden üretmekte, ayrıca güvenlik-kimlik-sadakat bazında devlet-yurttaş ilişkisini de güncellemektedir.

KAYNAKÇA

Altun, M. ve Erensü, S. (2014) "Mağdur-Muktedirden, Paralel Cadıya: Komplo Teorilerini ve Güncel Siyaseti Antropolojinin Koridorlarında Aramak", *Teorik Bakış*, 5: 75-90.

Aktay, Y. (2011) *Korku ve İktidar*, Pınar, İstanbul.

Aydın, U. U. (2018) "Lanetli Süreklilik: Neoliberal Militarizmden Otoriter Muhafazakârlığa" çev. Kemal Deniz, İ. Akça, A. Bekmen ve B. A. Özden (der.) *"Yeni Türkiye"ye Varan Yol: Neoliberal Hegemonyanın İnşası* içinde, İletişim, İstanbul, 165-198.

Aydın, U.U. (2015) "Lânetli Süreklilik Neoliberal Militarizmden Otoriter Muhafazakârlığa Türk Medyasının Otuz Yılı" U. U. Aydın (der.) *Neoliberal Muhafazakâr Medya* içinde, Ayrıntı, İstanbul, 31-65.

Bali, R. (2004) "Komplo Teorileri ve Teorisyenleri", *Birikim*, 177: 31-37.

Bali, R. (2002) *Tarz-ı Hayattan Life Style'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*, İletişim, İstanbul.

Bali, R. (1999) "Yeni Aristokratlar: Köşe Yazarları", *Birikim*, 117: 48-56.

Barkun, M. (2003) *A Culture of Conspiracy*, University of California, California ve Londra.

Başaran, B. (2014) "Komplo Teorilerinin Teorileri", *Teorik Bakış*, 5: 13-20.

Başaran, B. (2012) *Batı Düşünce Tarihi İçerisinde Komplo ve Kuramları*, Yayınlanmamış doktora tezi. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Baykan, T. S. (2008) "Milli Teyakkuz Zihniyeti ve Bileşenleri", *Birikim*, 235: 42-48.

Bora, T. (1996) "Komplo Zihniyetinin Örnek Ülkesi Türkiye", *Birikim*, 90: 42-44.

Bora, T. (2018) *Zamanın Kelimeleri: Yeni Türkiye'nin Siyasî Dili*, İletişim, İstanbul.

Bourdieu, P. (2000) *Televizyon Üzerine*, çev. T. Ilgaz, Yapı Kredi, İstanbul.

Çam, A. ve Yüksel, İ. Ş. (2015) "Türkiye'de Medyanın 2002 Sonrası Dönüşümü: Ekonomi Politik Bir Yaklaşım" U. U. Aydın (der.) *Neoliberal Muhafazakâr Medya* içinde, Ayrıntı, İstanbul, 66-102.

Ertan, M. (2016) "Türk Sağının Kızılbaş Algısı" F. Kerestecioğlu ve G. G. Öztan (der.) *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde, İletişim, İstanbul, 203-241.

Ertür, B. (2011) "Komplo Hukuku ve Ergenekon" B. Ertür (haz.) *Komplo Kullanma Kılavuzu* içinde, Sharjah Sanat Vakfı, İstanbul, 27-38.

Foucault, M. (2016) *Güvenlik, Toprak, Nüfus Collége de France Dersleri (1977-1978)*, çev. F. Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.

Foucault, M. (2011) *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden ve O. Akınhay, Ayrıntı, İstanbul.

Gordon, C. (1991) "Governmental Rationality: An Introduction" G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller (ed.) *The Foucault Effects: Studies in Governmentality* içinde, University of Chicago, Chicago, 1-51.

Göker, E. (2011) "Komplo Teoriciliğinin Tuhaf Sabitfikiri" B. Ertür (haz.) *Komplo Kullanma Kılavuzu* içinde, Sharjah Sanat Vakfı, İstanbul, 60-70.

Hall, S. (1999) "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü" M. Küçük (ed.) *Medya İktidar İdeoloji* içinde, Bilim ve Sanat, Ankara, 77-126.

Hepkon, H. (2007) *Komplo Teorileri Tarihi*, Kaynak, İstanbul.

Karaosmanoğlu, K. (2009) "Bir Komplo Söyleminden Parçalar: Komplo Zihniyeti, Sıradan Faşizm ve New Age", *Kültür ve İletişim*, 12(1): 95-126.

Kaya, R. (2016) *İktidar Yumağı: Medya-Sermaye-Devlet*, İmge, Ankara.

Lewis, B. (2004) *Semitizm ve Anti-Semitizm*, çev. Hür Güldü, Everest, İstanbul.

Lorey, I. (2016) *Kırılganların Yönetimi*, çev. N. Köklü, Otonom, İstanbul.

Moskovici, S. (1996) "Yabancı Parmağı-Komplo Zihniyeti", çev. H. Harlak, *Birikim*, 90: 45-59.

Öztan, G. G. (2016) "Ezeli Düşman ile Hesaplaşmak: Türk Sağında Moskof İmgesi" F. Kerestecioğlu ve G. G. Öztan (der.) *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde İletişim, İstanbul, 75-104.

Özman, A. ve Dede, K. (2016) "Türk Sağı ve Masonluğun Söylemsel İnşası: İktidar, Bilinmezlik ve Komplo" F. Kerestecioğlu ve G. G. Öztan (der.) *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde, İletişim, İstanbul, 169-201.

Parlak, İ. ve Yıldırım, Y. (2014) *Medya Aracılığıyla Siyasal Sınırlar Üretmek*, Dora, Bursa.

Parlak, İ. ve Öztürk, A. (2015) "Anti-komünist Strateji Dolayımıyla AKP'nin 30 Mart Seçimlerindeki Cemaat Söylemi", *Toplum ve Bilim*, 133: 186-214.

Parlak, İ. (2015) "Yerel Seçimler Ulusal Düşmanlar", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 70(3): 507-540.

Parlak, İ. ve Kaftan, E. (2016) "Bir İktidar Pratiği Olarak Militarizm", *Düşünen Siyaset*, 32: 169-209.

Parlak, İ. ve Uz, P. (2016) "Mağdur/Mazlumdan Mağrur/Muktedire 30 Mart Seçimleri", *Düşünen Siyaset*, 30: 69-106.

Sustam, E. (2014) "Karşıt İktidar Aracı Olarak Komplonun Toplumsal İnşası", *Teorik Bakış*, 5: 98-116.

Taşkale, A. R. (2015) *Neoliberal ve Militarist Post-Politika*, çev. M. Serin, Nota Bene, Ankara.

Taylan, F. (2011) "Çok Alametler Belirdi Komplo Kavramı ve Komplocu Algı" B. Ertür (haz.) *Komplo Kullanma Kılavuzu* içinde, Sharjah Sanat Vakfı, İstanbul, 7-16.

Türk, B. (2013) "Yedirmeyeceğiz: AKP, Komplo Mantığı ve Siyasal Paranoya", *Birikim*, 291-292: 49-54.

Türk, B. (2016) "Sihirden Nefret Eden Bir İllüzyonist: Bourdieu, Gelenek ve İdeoloji" G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan (der.) *Ocak ve Zanaat* içinde, İletişim, İstanbul, 605-626.

Üstel, F. (2016) *Makbul Vatandaşın Peşinde*, İletişim, İstanbul.

Van Dijk, T. (1988a) *News Analysis: Case Studies Of International And National News In The Press*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, New Jersey.

Van Dijk, T. (1988b) *News As Discourse*, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey.

Van Dijk, T. (2015) "Söylem ve İdeoloji Çokalanlı Bir Yaklaşım" çev. N. Ateş, Barış Çoban ve Zeynep Özarslan (haz.) *Söylem ve İdeoloji* içinde, Su, İstanbul, 15-100.

Yaşlı, F. (2015) "Komünizm: İçimizdeki Şeytan" İ. Parlak (der.) *Öteki'nin Varolma Sancısı: Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri* içinde, Dora, Bursa, 151-214.

Yazmacı, Ü. (2013) "Basitleştirmek, İfşa Etmek, Gizemini Çözmek: Pierre-André Taguieff ve Seküler Zamanlarda Antisemit Komplocu Tahayyül", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 1(1): 153-180.

Yıldırım, Y. (2015) "Anarşistten Teröriste Marjinalden Çapulcuya: Toplumsal Hareketlerin Şeytanlaştırılması" İ. Parlak (der.) *Öteki'nin Varolma Sancısı: Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri* içinde, Dora, Bursa, 483-507.

Yıldırım, K. (2015) "Milli Eskatoloji: Komplo, Kavga ve Ölüm Gölgesinde Siyaset", *Birikim Güncel*, erişim tarihi: 27 Ekim 2018, http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/1172/milli-eskatoloji-komplo-kavga-ve-olum-golgesinde-siyaset#.WwQliu6FPIU

İncelenen köşe yazıları

Alçı, N. (2 Haziran 2013) "Gezi Parkı Meydan Muharebesi", *Milliyet*.

Alçı, N. (21 Aralık 2013) "17 Aralık Süreci ve Liberaller", *Milliyet*.

Alçı, N. (6 Ağustos 2013) "Pencereden Bakınca Olaylardan Haberim Oldu", *Milliyet*.

Çakır, E. (5 Haziran 2013) "Gün Birbirimizi Dinleme Günüdür", *Star*.

Çakır, E. (9 Haziran 2013) "Erdoğanfobikler", *Star*.

Çakır, E. (5 Ocak 2014) "Cemaat Değil, Paralel Yapı Temizlenecek", *Star*.

Çakır, E. (26 Ocak 2014) "Senaryo Aynı Aktörler Aynı İmam Farklı", *Star*.

Çakır, E. (2 Şubat 2014) "Tahir'ul Kadri Olmadıysa Hasan Sabbah Vereyim", *Star*.

Çakır, E. (26 Temmuz 2016) "ABD'nin Fethullah Gülen'le İşi Bitti mi?", *Karar*.

Çakır, E. (2 Ağustos 2016) "TSK'yı FETÖ'den Temizlemek Mümkün mü?", *Karar*.

Dilipak, A. (1 Haziran 2013) "Topyekun Savaş", *Yeni Akit*.

Dilipak, A. (3 Haziran 2013) "Kaldığımız Yerden Devam", *Yeni Akit*.

Dilipak, A. (8 Haziran 2013) "Ah Erdoğan", *Yeni Akit*.

Dilipak, A. (11 Haziran 2013) "Olay", *Yeni Akit*.

Dilipak, A. (19 Aralık 2013) "Tetikçileri de Vururlar", *Yeni Akit*.

Dilipak, A. (31 Ocak 2014) "Birileri Seçimleri Engellemek İstiyor", *Yeni Akit*.

Dilipak, A. (18 Temmuz 2016) "Dikkat: Süreç devam ediyor", *Yeni Akit*.

Dilipak, A. (21 Temmuz 2016) "Orduda ve Kamuda Bu Kadar FETÖ'cü Var Mı?", *Yeni Akit*.

Dilipak, A. (25 Temmuz 2016) "ABD, Gülen, vs.", *Yeni Akit*.

Dilipak, A. (1 Temmuz 2017) "Onur=Adalet", *Yeni Akit*.

Kaplan, Y. (2 Haziran 2013) "İplerin Bu Ülkenin Çocuklarının Elinde Olduğunu Mu Sanıyorsunuz Hâlâ?", *Yeni Şafak*.

Kaplan, Y. (10 Ocak 2014) "Selefiler, Mısır'ı Nasıl Batırdılarsa Cemaat de Türkiye'yi Öyle Batırıyor", *Yeni Şafak*.

Kaplan, Y. (24 Ocak 2014) "On Emir", *Yeni Şafak*.

Kaplan, Y. (5 Ağustos 2016) "Geliyorum Diyen Tehlike: Laiklik Pompalanıyor, Cemaatler Bombalanıyor!", *Yeni Şafak*.

Kaplan, Y. (3 Temmuz 2017) "Laiklik Pompalanacak, 15 Temmuz Ruhu Bombalanacak, Alevi Meselesi Kaşınacak", *Yeni Şafak*.

Kütahyalı, R. O. (2 Haziran 2013) "Taksim Parkı Derhal Yıkılmalı", *Sabah*.

Kütahyalı, R. O. (9 Haziran 2013) "Lufthansa'nın ve British Airways'in Emrindeki Türk Holdingleri ve Solcuları", *Sabah*.

Kütahyalı, R. O. (19 Haziran 2013) "Büyük Umut: Rahmi Koç", *Sabah*.

Kütahyalı, R.O. (25 Temmuz 2016) "Haysiyetsizlere İnat Bu Toplum Bir Bütün", *Sabah*.

Metiner, M. (4 Haziran 2013) "Sizi Gidi Yezidler Sizi", *Yeni Şafak*.

Metiner, M. (11 Haziran 2013) "Kutuplaştıran kim, Otoriter Olan Kim?", *Yeni Şafak*.

Metiner, M. (19 Aralık 2013) "İkinci Gezi Operasyonu", *Yeni Şafak*.

Metiner, M. (6 Şubat 2014) "İhanetçilere Yer Yok", *Yeni Şafak*.

Metiner, M. (25 Temmuz 2016) "Darbenin Her Türlüsüne Karşısınız Öyle Mi?", *Star*.

Metiner, M. (10 Ağustos 2016) "Pensilvanya-Kandil Kardeşliği/Kalleşliği", *Star*.

Metiner, M. (23 Temmuz 2016) "Milletimiz Koyun Değil Aslandır Aslan", *Star*.

Metiner, M. (17 Haziran 2017) "Berberoğlu Bahane", *Star*.

Metiner, M. (18 Haziran 2017) "Keşke Aklınla Yürüsen", *Star*.

Metiner, M. (29 Haziran 2017) "İhanet Kol Geziyor ülkemde; Kimi Gazeteci, Kimi Siyasetçi Sözde", *Star*.

Metiner, M. (1 Temmuz 2017) "Bir Bu Eksikti", *Star*.

Yaşar, B. (8 Ağustos 2016) "Türkiye Yenikapı'da... Üst Akıl Nerede?", *Türkiye*.

Yaşar, B. (22 Haziran 2017) "BAE, O Gazeteciye Kaç Bin Dolar Ödedi?", *Türkiye*.

Siyaset ve kültürde yerli ama hep eksik *samimiyet*: Eleştirel Teori bağlamında bir tartışma

*Mesut Yücebaş**

Özet: Samimiyet söylemi gündelik hayatta sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Samimiyetin bazı toplumsal anlamları bulunmaktadır. Bunlar kültürel ve siyasal boyutta olabilmektedir. Buradaki çalışmada da samimiyetin siyasal ve kültürel biçimleri Eleştirel Teori perspektifiyle sorgulanmaktadır. Bu bağlamda siyasetçilerin söylemleri, reklam metinleri, haberler ve televizyon dizileri bize yol gösterici olabilmektedir.

Anahtar sözcükler: Samimiyet, popüler kültür, siyaset, Eleştirel Teori.

Giriş

Samimiyeti dur durak bilmeden, şehrin sokaklarında, çarşılarında, okul sıralarında, geçmiş dostluklarda, mahallelerde, ailemizde, işyerlerimizde, tekrar yeni dostlarımızda ararız; sanki yaşamın tüm yanlışlığını telafi edecek şey samimiyeti hissetmektir. Nesnelere de bu samimiyeti çağrıştırdıkları ölçüde anlam yükleriz; sıcak bir yuva, içimizi ısıtan bir roman, film ya da şiir; veyahut bir kafe, kafenin coğrafi tümleyeni olarak tüm Avrupa, peki bir köy – ama batıda bir sahilde, sayfiye... Oturma odasının sıcaklığını hissetmektir samimiyet; battaniyeli, çaylı; içinde bizliğe dair bir şeyleri olumladığımız, ana rahmimiz. Ülkemiz de samimi ilişkilerin yuvası olmalı kuşkusuz, Türkiye bir samimiyet göstereni değil mi? Ama en çok da eski olana dair nostaljik bekleyiştir samimiyet talebi: Ananemizin yemeği, yazgısı, dedemizin zincirli saati, radyosu, eskinin hatıaları... Zira Horkheimer'ın da (2002: 78) vurguladığı gibi modern uygarlığın örtüsü altında közlenen bu eski hayat biçimleri, çoğu durumda, bugün de herhangi bir nesneden aldığımız hazzın, ona duyduğumuz sevginin verdiği sıcaklığın asıl kaynağı değil midir?

(*) Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

Kuşkusuz medyayı da samimiyet parantezine dahil etmemiz gerekiyor. Gerçekleri, gerçek duyguları, samimi içten olma iddiasında olmayan bir sunumu burada görmemiz mümkün mü? Haberler, bizim için bize ait olan "gerçeği", diziler samimi duyguların, mimiklerin peşinde koşmayı, *reality şovlar* tüm çatışmalarının ardında kurulması talep edilen, hatta bu gerçekleşmedikçe sinirinin üst seviyelerini şova dönüştüren karakterlerin mecraları değil mi?

Burada samimiyetin söz konusu izleklerini takip etmeye çalışıyoruz, özellikle Frankfurt Okulu teorisyenlerinin oluşturduğu bağlamlara dilin döndüğünce sadık kalmaya çalışarak. Perspektifimizin temel dayanağını buradan devşiriyoruz. Buna uygun olarak samimiyet, bizce artık kaybolmuş, eski toplumsal düzlemin salt bir izi olarak değil, modern (hatta ileri) kapitalist toplumda, yeniden icat edilen, çelişkileri ile ayrıksılaşmış toplumun ürünü olarak çıkmaktadır karşımıza.

Frankfurt Okulu teorisyenlerinde ortadan kalkan insani bir şeylere yönelik arayış olarak görünebilir samimiyet talebi. Okula doğrudan bağlı olmasa da okul içerisinde etkisi önemli olan Benjamin'e göre:

> Bütün yakın insani ilişkiler, varlıklarını sürdürmelerini neredeyse olanaksız kılacak, delici, tahammül edilemez bir saydamlıkla aydınlanmış durumdalar. Çünkü bir yandan her türlü hayati ilginin merkezine paranın tahripkarlığı yerleşmiş; diğer yandan bu durumun kendisi, neredeyse bütün ilişki imkanlarına set çeken bir barikat. Dolayısıyla doğal olduğu kadar ahlaki düzlemde de hesapsız bir güven, sükunet ve sağlık ortadan kayboluyor (2001b: 57-58).

Bu kayıp yeni türde "samimi" dayanışmalarla telafi edilebilecektir. Örneğin Marcuse'a göre, "Mutluluğun öznel duygulardan fazlasını talep eden nesnel bir durum olduğu düşüncesi etkin bir şekilde bulanıklaştırılmıştır; bu düşüncenin geçerliliği 'insan' türünün samimi dayanışmasına bağlıdır, ki bu dayanışmayı karşıt sınıflara ve uluslara bölünmüş bir toplum gösteremez" (2013: 23). Dolayısıyla samimiyeti bozan bir toplumsal belirlenim söz konusudur burada: Samimiyetin de dahil olabileceği tüm "kültür girdileri ve bunlara gösterilen tepkiler ve uyarlanmalar bir ve aynı toplumsal süreçte önceden imal edilmektedir" (Krogh, 1999: 258). Diğer bir deyişle kapitalist üretim ilişkileri insani samimiyeti ortadan kaldırmakta, hatta bunu telafi etme yolları dahi kültürel olarak aynı toplumsalın devam etmesini mümkün kılmaktadır. Bu açıklama ve tespitlerde samimiyetin mümkünlüğüne ilişkin bir imi görmek mümkün. Ama Frankfurt Okulu'nun savlarını bütünlüklü bir düzlemde ele almak gerekiyor (bkz. Jay, 2014: 282). Burada samimiyete ilişkin olanaklılık şimdide sadece ilerideki bir samimiyetin izi olarak görünür olabiliyor ve şimdide cereyan eden samimi birlikler gibi tüm bütünlük taleplerine ilişkin bir mesafenin varlığı kendini açığa çıkarıyor.[1]

1 Eleştirel Teori'yi homojen bir yapı olarak da göremeyiz. Örneğin Adorno ile Benjamin veya Marcuse arasında bazı temel farklılıklar bulunuyordu (Argın, 2007: 12-13). Ya da Adorno, Ben-

Çalışmada Frankfurt Okulu tarafından temsil olunan Eleştirel Teori'nin[2] temel bazı yönelimleri samimiyet bağlamını tartışmaya açmak üzere kullanıma sokulmaktadır. Burada en başta Eleştirel Teori'nin ruhu olarak tabir edeceğimiz bir nitelik bize yardımcı olur. Bu, bütünlük talebine karşı sığınılan, teori ile pratik arasındaki dolayım arzusu olarak ifade edilebilir (Argın, 2007: 14). Dolayısıyla bizim açımızdan, samimiyete ilişkin perspektifi üretmede bu dolayımın etrafında dolanmak, bunları uzlaştıramamanın tekinsizliğini hissetmek, bütünlüklü samimiyetlerin totalliklerine bir parantez açma işlevi görmektedir.

Samimiyet talebi samimi mi?

Samimiyet çoğunlukla incelikli davranışın (nezaketin) karşıtı olarak görülür. İncelikli olanda bir yapaylık vardır zira. Adorno'ya (2000: 37-38) göre incelikli olan sağlamlığını çoktan kaybetmiş olan ama yine de sürüp giden konvansiyondan alır; sonuçta konvansiyondan azat olmuş incelik sadece bir yalan haline gelmiştir. Diğer bir deyişle inceliğin sahte görünmesi, hiyerarşik ve bütünsel toplumsal belirlenimlerin (geleneksel uzlaşıların) artık dayanakları kalmamış olsa da paradoksal olarak yürürlükte oluşundan kaynaklanır. Ancak onu dışsallaştırmak da Adorno'ya göre, dolaysız olarak egemenlik dünyasını olumlamak anlamına gelecektir: "Bir incelik karikatürünün bile bugünün laubali ahbabçavuşluğu –ki özgürlüğün kötü şakaya dönüşmesidir– sonucunda ortadan kalkmasının yaşamı daha da katlanılmaz kılması, insanların bugünkü koşullarda birlikte yaşamasının ne kadar imkansızlaştığını gösteren örneklerden sadece bir tanesidir" (38-39). Burjuvazi içerisinde, hatta incelikli davranışların kimi içerikleri bile eski toplumsallığın kalıntıları olarak bir tür aldatmacaya dönüşmüştür. Ancak bu kalıntı ve aldatmaca içerisinde dahi imtiyazlı ilişkilerin taşıyıcısı olarak görülebilir incelik. Burjuvazi tarafından dolayımlı inceliklerin kaldırılışı ile ise ya salt bir yüzeyselliğe ulaşılmakta ya da düz bir samimiyete varılmaktadır. "Karşılıklı şapka çıkarmak yerine bir 'mer'aba'nın aşina kayıtsızlığıyla selamlaşmak, mektup yazmak yerine hitapsız ve imzasız ofis içi yazışmalar göndermek, insani temasta başgöstermiş bir hastalığın rastgele belirtileridir sadece. Yabancılaşma tam da insanlar arasındaki mesafenin kaldırılmasında gösterir kendini" (42-43). Bu dolaysız samimiyette ve açıklıkta (samimiyet dolaysız bir açıklığa işaret etmez mi, "açık konuş" talebiyle?) rahatsız edici bir yön görür Adorno: "Hiç duraksamadan, uzun boylu düşünmeden ve yan konulara sapmadan söylenen dolambaçsız

jamin'den Bloch'ta olduğu gibi bir romantik damar olmasıyla ayrılıyordu (Bora, 2007: 133). Benjamin ve Adorno arasındaki mektuplar da bu farkı ortaya çıkarır nitelikteydi (Adorno, 2016a; Benjamin, 2016). Örneğin Adorno, Benjamin'e mektubunda, Benjamin'in kullandığı kolektif bilinç kavramını hakiki nesnellikten ve yabancılaşmış öznellikten uzak tutmak için oluşturulduğunu iddia eder (2016a: 167). Dolayısıyla Adorno, böylece nesne ile özne veya teori ile praksis arasındaki dolaysızlığın imkânsızlığını vurgulamış olmaktadır.

2 "Eleştirel Teori" Enstitü'nün –mülteci olarak bulundukları– ABD'de Marksizm yerine kullandığı terim olarak kabul edilir (Kejanlıoğlu, 2007: 191).

sözde, Faşist yönetimde dilsizlerin suskunlara verdiği komutun biçim ve tınısını başından beri andıran bir şeyler vardır" (43). Dolambaçsız sözün açıklığı insanların yaşadığı toplumsallık içerisinde kaybetmiş olduğunu düşündükleri bir şeylerin izi vardı ve Nazi propagandası da bu samimiyet diline yaslanıyordu.[3]

Dolanmayan, dolambaçsız sözde bir açıklık ve samimiyet imi görmek mümkün. Dolayımsız söz Adorno için, *Ben*'i diğerine bağlayan özdeşleşmeyi çağrıştırır. Başkasıyla kurulan duygusal bağın ilki olan özdeşleşme, modern toplumda bireyler için üstesinden gelinememiş kimi sorunlar için bir geriye dönüştür. Ama bu geriye dönüş talebi, soyutluğunun temsil olunamaz halinden çıkabilmek için, eğer başka türlü çözüme kavuşturulamamış veya ifade olunamamış ise onu yaşayan biri (ortalama biri: önder) tarafından temsil edilerek somut düzleme taşınmak durumundadır. Birtakım işlemlerden sonra (irrasyonelliği ile seslenerek) önderin "kendi yanına çektiği insanlar, kural gereği, kendi varlığını sürdürmeye yönelik o pek gelişmiş Benlik talebi ile kendi Ben'inin taleplerini karşılamaktaki sürekli başarısızlık arasındaki o modern ve karakteristik uyumsuzluk içindeler... Önderi kendi ideali durumuna getirmekle insan aslında kendini sevmiş oluyor, ama kendisinden edindiği empirik imgeyi bozan başarısızlık ve tatminsizlik belirtilerini saf dışı ederek yapıyor bunu" (Adorno, 2006: 38). Tam ve başarılı bütün... İnsanların modern dünyadaki atomize olmuş benlikleri ile *Ben*'i gerçekleştirme ideali arasında yaşadıkları mesafe, önderin devreye girmesi ile ona yüklenen uzlaşı ve özdeşleşme ile telafi edilebiliyor. Bu samimi birleşme şeytani bir eşitlikle karşılık buluyor: Bizden olan herkesin bizden olması. Diğer bir deyişle kitlenin önder tarafından seslenilmiş irrasyonelitesi –bireyin ideal ben'ini tesis edememesi– kitleyi mümkün kılıyor. Birey için bütüne dahil olmak aynı zamanda söz konusu mesafenin kapatılmış olmasına, büyük *Ben*'e içerilmesine ve kendi gibi olan büyük *Ben*'in temsilcisinin varlığı şartıyla girilmiş bir bizliğe karşılık geliyor. Samimiyet talebinin insanlar arasındaki ilişkilere yönelik bir beklenti olarak geliştirilmesinde modern insanın kendi ve kendini gerçekleştirme ideali arasında yaşadığı mesafeyi telafi etme çabasını görmek mümkün. Bu boşlukta işleyen ise çoğunlukla kendi mesafesini bilinçli olarak kullanabilen demagogdur: O, "irrasyonel yönlerini rasyonel olarak kullanır... Kendisini dinleyenlerin psikolojisini harekete geçirmek için sadece kendi psikolojisini maharetle ortaya koymaya ihtiyacı vardır" (Adorno, 2006: 49). Samimiyet taleplerinin en büyük imleyeni olarak en samimi olan da O'dur şüphesiz...

3 Zira Bora'nın (2007) Bloch tahlilinde vurguladığı ve Bloch'un da gördüğünü işaret ettiği gibi, Nazi propagandası yurtsuzluk duygusuna, hoşnutsuzluklara hitap ederek bunları karşı-devrimci bir doğrultuda kışkırtmayı bilmişti. Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma ve akıl üzerine eleştirilerini sorunsallaştıran Habermas da onların bu yaklaşımında yaşadıkları tarihsel döneme uygun akıl-dışı sonuçların içeriğini gördüklerini işaret ettiğinde faşizmin kaynaklarını da açığa çıkarmış olur. Buna göre, "Modern ve tam anlamıyla rasyonelleşmiş dünya yalnızca görünüşte büyüyü bozmuştur; şeytanca bir şeyleşme, ölümcül bir yalnızlık laneti hala üzerindedir. Yararsız bir özgürleşmenin felç edici etkileri, ilkel güçlerin, özgürleşmek zorunda olup da kaçmayı başaramayanlardan aldıkları intikamı ifade eder" (Habermas, 2003: 89).

Samimiyet dizgesinin popüler önderde vücut bulmuş hali, samimiyetin sürekli olarak bir talep olarak ifade ediliyor oluşudur. Karşısındakini samimi olmamakla itham eden dil kendini samimiyet dizgesine taşır. Zaman zaman medyada politik önderlerin bu tür samimiyet sorgulamalarıyla karşılaşırız. Karşıtlardan öncelikle bir samimiyet talep edilir. Örneğin bir habere göre ABD'nin Maryland eyaletindeki cami açılışında konuşan Cumhurbaşkanı Erdoğan, "Türkiye'den kaçıp dolaşan teröristleri istediğimiz zaman bu teröristleri bize iade etmiyorlar. Brüksel olayının faili kendilerine haber verdiğimiz bir teröristti. Belçika yönetimi 'Bunun dosyasında herhangi bir şey yok' dedi ve bomba patladı. Kim samimi?" diye sormaktadır (*Aljazeera Turk*, 2 Nisan 2016). Başka bir habere göre de Gümrük ve Ticaret Bakanı Bülent Tüfenkci, "Özellikle Almanya'yı, Hollanda'yı gerçekten demokrasiye, hukuka ve hukukun üstünlüğüne, ifade hürriyetine sahip çıkmayı ve bu noktada da eğer inanıyorlarsa samimi olmaya çağırıyorum" demektedir (*İHA*, 6 Mart 2017). Karşıdakini samimi olmaya çağıran söylemde samimiyeti kendinin temsil ediyor oluşuna dair bir kabul gizlidir.

Samimi olmak aynı zamanda siyasetin dilinde milli olanın da karşılığı olabiliyor. Nitekim millilik, en samimi *biz*liğe dahil olmayı içeriyor. "Biz bu milletin ta kendisiyiz" (*Yenişafak*, 16 Mart 2016) ile vurgulanan husus, millet ile kurulan samimi birliğe işaret eder. Samimiyet, seçim zaferinin de mimarı olarak kabul görür.[4] Samimiyet aynı zamanda sahiciliğin de taahhüdüdür.[5] Popüler *star*ın da milletle kurduğu ilişki politik önder ile irtibatlıdır. Örneğin, "cahil olsa da samimiliği" temsil ediyor oluşu, söylemsel olarak meşru düzleme taşınmanın bir aracı olarak görülebilir.[6] Milletin en saf haliyle kurulan bu bütünleşmede bir asgarilik göze çarpar. Doğallık normu olarak samimiyet, olduğu gibi olanı mitleştirerek sabitlenmeye yatkın olanı evrensel düzleme taşır. Artık biz ve ben arasında bir boşluk kalmamıştır. Hepimiz kendimizi O'nda görebiliriz.

Samimiyetle bütünleşme: Milli ve samimi

İnsanlar arası ilişiklerde samimiyetten yoksunlaş(tırıl)mış olduğumuzu gündelik hayatımızda sürekli olarak tekrarlayıp dururuz, sanki samimiyet duygusuna ilişkin bir denetimimiz ve deneyimimiz varmış gibi... İnsanca ama pek insanca

4 1 Kasım 2015 seçimlerinden sonra dönemin Başbakanı Ahmet Davutoğlu kazandıkları seçime ilişkin olarak başarının tek sırının samimiyet olduğunu söylemiştir (*Akşam*, 4 Kasım 2015).

5 Örneğin bir köşe yazarı Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ı özellikle bu tür bir sahicilikle tanımlar:

"O sahici bir adam... Samimi bir insan... Miting meydanında çiftçi azarlarken de sahici, köşe yazarlarına had bildirirken de sahici, İsrail'e meydan okurken de sahici, çocukları severken de sahici, yoksul sofralarında bağdaş kurarken de sahici... Artistlik yapmıyor, dikkat çekmeye çalışmıyor, numara çevirmiyor. Söylediği her kelimeye önce kendisi inanıyor. İnanmadığı şeyleri söylemiyor. Pardon 'söylemiyor' değil, söyleyemiyor" (Hakan, 2011).

6 Bu samimiyetin bir tür saflıkla ve bu saflığın da millet ile kurulan bir ilişkisi var. Örneğin bir medya yıldızı şunu söylüyor: "Ben ne ilahiyat okudum, ne herhangi bir üniversite, ne master, ne başka bir şey... Cahil bir adamım. Bildiğimi konuşuyorum" (*Haber7.com*, 12 Ağustos 2012).

sevilmeyi bekleriz ve sevmeyi hak ettiğini düşündüğümüz diğerini sevebilmeyi; samimi bir birleşmenin özlemidir bu... "Samimiyet arzusu, sözlük anlamıyla dürüstlüğün, içtenliğin ötesinde, tümüyle yabancılaşmamış, yalın, dolayımsız, otantik olana özlemin ifadesidir... Modernliğin bozmadığı, yapaylaştırmadığı büyük bir geleneğe özlem" (Bora, 2013: 31). Bir dinginlik arayışı.

Samimi ilişkiyi tesis edecek düzlemi sakinlikle çevrelenmiş bir bağlamın içerisinden devşiririz çoğunlukla; samimiyet yalın bir sakinlikle tesis edilebilirmiş gibidir. Sessizlik, kendi içine dönme ve kendini dinleme, dayanılmaz nesneler ve göstergeler topluluğu içerisinde bir tür kapalılığa duyulan özlemdir. Bu aynı zamanda hakiki ve samimi ilişkilerin de zeminini oluşturacaktır. Samimi bir ilişkiden aradığımız da budur çoğunlukla. Aynı kalmış, olduğu gibi beğenilen ve beğenilecek olana duyulan bir özlem. Ancak Adorno (2000: 25) için böyle bir kişide gördüğümüz şey sakinlik değil, tam tersine, özellikle yalın ve hakir bir katılık ve hoşgörüsüzlüktür. Bir kapalılık ve kayıtsızlıktır aynı zamanda bu. "Doğru nesneyi bulamayan sevgisi, ancak yanlış nesneye duyduğu nefretle ifade edebilir kendini ve bu da onun nefret ettiği şeye benzemesine yol açar" (25). Taşlaşmış bir ben... Burjuvazi hoşgörülüdür oysa Adorno'ya (25) göre, insanları oldukları gibi sever, çünkü onların olabileceklerinden nefret etmektedir. "Kendin ol!" çağrısında ideolojik bir yön var sanki. Bu durum, aynı zamanda, uzlaşıya ve özdeşlik ilkesine yönelik sebatkâr sadakatin ilkesini de ele vermektedir. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te vurguladığı şey ise kavram ile nesnesi arasındaki uzlaşımsızlığın kabulünün bizi bilgiye taşıyacağı yönündedir: "Bilginin ütopyası kavramsız olanın üzerini kavramla açmak ama bunu, onu kavramla eşitlemeden yapmaktır" (2016b: 21). Yani kendimiz olarak kalmaya devam etmeden... *Ben* ile her şey arasındaki uzlaşıda tesis edilen kendilik fikrinin aksine hakiki bilginin izi daha dolaylı yollarda belirir... Dolambaçlı bir yol ama bizi tekinsiz belirsizlikten ve otoriter bir iklime işaret eden bütünleşme itkilerinden koruyor bu perspektif.

Peki ya mesafe! Samimi ilişkilerin karşısına konumlanan mesafeli tutumu da mutlak bir gerçek ilişki noktası olarak tanımlamak zor. Mesafeli tutumun bize katacağı şey sınırlı bir özgürlüktür sadece...

> Mesafeli gözlemci de aktif katılımcı kadar dolanmıştır dünyaya, ilkinin tek avantajı, bunu bilmesinden ve bir de her çeşit bilginin verebileceği o çok küçük, çok sınırlı özgürlükten ibarettir. İş dünyasından uzaklığı da ancak yine o dünyanın sunduğu bir lükstür. Çekilme ve uzaklaşma jestinin tam da yadsıdığı dünyanın bazı özelliklerini taşımasının nedeni de budur... Protesto ederken bile egemen evrenseli içinde taşımaktadır (Adorno, 2000: 27).

Toplumsal bütünleşmenin karşısında mesafe, o bütünlük tarafından malulleştirilmiştir. Her kaçışta bir tür bütünleşme talebi bulunmaktadır.[7] Samimi iliş-

7 Samimiyet zaman zaman doğanın saflığı ile de tanımlanır. Doğaya dönüş bir tür samimiyete dönüştür ama doğaya dönüşü içeren samimi kaçış da tahakkümün alanıdır. Doğaya kaçış bi-

kilere kaçış, bu bağlamda hakiki bir kaçış, bütünlüğe tekrar giriş ve onu yeniden tesis ediştir.

Bu noktada Adorno'nun bilgi edinme süreci ile kurduğu bağlantılar yardımımıza koşabilir. Uzlaşma (özne ve nesne arasında veya toplum ile özne arasında) bir tür topyekûnlaştırma ve özdeşlik kurma fiili ile ilişkili ise, yani her şeyin her şeyle özdeşleştirilebildiği ve bu özdeşleşmeye uygun olmayan aykırılıkların dışarıda bırakılması ise samimi olmayan şey mi dünya ile kurduğumuz tek "samimi" ilişkidir? Öyle değildir. Uzlaşmanın imkânı devam etmektedir. Adorno'ya (2016b: 18) göre uzlaşma, öznel akıldan aforoz edilmiş çokluğun artık hasım sayılmamasıdır. Tekilliklerin çoğulluğunu özgür bırakan düşünce samimiyetle ilişkilenecektir. "İdealist diyalektikte, her tikel unsuru tek taraflı, dolayısıyla yanlış olduğu gerekçesiyle askıya alan hakikat, bütünün hakikatidir" (21). Buradaki tekilliklerin çoğulluğu, düzenin karşıtı değildir. Asıl düzensizlik bütüne aittir. Bu bütünlük, toplumun nesnelliğidir aynı zamanda... "Özneler toplum içinde güçsüz ve tanınmaz haldedir, toplumun –idealizmin bir olumluluk olarak yanlış değerlendirdiği– vahim nesnelliğinin ve kavramsallığının nedeni budur. Bu mutlak tinin değil, sistemi, ne kadar kendilerine ait olduğunu kestiremeseler de ellerinin altında bulunduranların tamamıyla koşullu tininin sistemidir" (22). Bu koşullu tin (bütün/nesnellik), bir öznelliğe ait olduğundan kendi düzensizliğini düzen olarak tüm yüzeylere yaymakta (Adorno, 2016b: 31) ve buradan ürettiği rasyonalite ile bir araya gelmez olanları özdeşleştirebilmektedir. Bu, keyfiliktir...

Samimiyet çoklukla biz olanla kurulan birliğin uzantısı olarak algılanır. Biz gibi olanlarla samimi oluruz. Bu tin tekilliklerden daha makro düzleme taşındığında millette tecelli eder. Millet bu ruhu taşımak üzere icat edilir; o, dolayımsızlığa işaret eder, kaybolmuş olanlara bir ruh bahşeder. Dolayısıyla millete ait olmanın izleklerinin de bütünlüğe dahil olmanın "samimi" özlemleriyle şekillendiğini söylemek gülünç olmasa gerek. Birbirleriyle özdeş olamayacak olanları bir araya getiren millet fikri, toplumsal uzlaşının kaynağı olarak işlev görmez mi çoğunlukla? Samimi ilişkilerin en samimisini orada görmez miyiz? Bir kaçış olarak modern dünyadan yine ona çakılmaz mıyız; onu ararız, bizi biz yapacak bizliği onda buluruz. Düzen onda içerilmiştir. Geçmişten gelse geleceğe uzansa da şimdiye aittir o. Koşullu tindir aslında, belirli bir öznelliğin nesneleşmesi ile kural koyucudur. Düzensizliğin, coşkunluğun, duygululuğun, kalbin alanıdır, sevilenlerin en sevileni, samimiyetin en samimisidir. Keyfî olduğu için de en hakiki olandır. Keyfî davranışı kendi varoluşunun kanıtıdır. Öznelliği ile nesnel alana taşınmıştır aslında. Samimiyet özleminin vardığı yerdir aynı zamanda...

Milli samimiyet, yerellikten, biz olmaktan türetilmiş bir içeriğe sahiptir. Milli olmak biz olmaktır ve samimiyetin bağlamı, milli olma fikrinden geçer. Za-

reyin özgürlük mücadelesinin değil, doğanın mitik gücünün tahakkümünü getirmiştir (Kejanlıoğlu, 2007: 190).

man zaman haberlerde karşımıza çıkar bu milli samimiyet talebi. Örneğin milli bir işareti (bozkurt) el ile yapıyor olmak milli ve samimi bir duruşa işaret edebilir[8] ya da Gezi Direnişi'nin başarıya ulaşamama sebebi *milli ve yerli* olmamasıyla irtibatlanabilir (Doğan, 26 Haziran 2013). Samimiyet çoğunlukla milli olmanın bir belirtisidir: "Yerli ve Milli olmak; sahici ve samimi olmaktır. Çarpıtmadan, perdelemeden, algılarla oynamadın, maskelemeden her şeyi adıyla çağırabilmek, her kavramı ve olguyu yerli yerinde kullanabilmektir. Yani; Teröre terör, terör örgütüne terör örgütü..." (Hacısalihoğlu, 26 Eylül 2015). Yerli ve milli olmak sahih bir şekilde kavram ile olgu arasındaki dolaysız bağı kurmaktır. En sahih hali ile *milli* olmak, hakikate yaklaşmaktır.

Samimiyet, nesneler, kültür endüstrisi ve buradalık

Samimiyet nesnelere de aktarılabilir. Örneğin bazen, salep bile "karlı bir günde bir yudum samimiyet anlamına gelebilir" (*Haber7.com*, 11 Ocak 2017) ya da "bir çay en samimi çay" (Reklam 1, 12 Ekim 2015) olabilir. Bir hamburger firması da en samimi hamburger markası olmakla övünebilir (Reklam 2, 24 Kasım 2016). Ama daha da ilginci, bir dondurmanın farklı markalarla arasına koyduğu farkı, samimiyet ve doğallıkla tanımlıyor oluşudur. Böyle bir reklamda, dondurma diğer markaların gönderme yapamayacağı şeyi, yani kendi samimiyet ve doğallığını ön plana koyar. "Neyin peşindesiniz, reklamların mı dondurmanın mı?" (Reklam 3, 21 Haziran 2014). Sanki metalarda oldurulamamış bir samimiyetin izleri sürülür gibidir. Meta kültüründe tüm metalar samimidir. Bu samimiyet hakkında bir yanılsamaya işaret etmez, aksine metasız bir samimiyeti düşünemeyiz artık.

Samimiyetin nesneleşmesi metanın somutluğu değildir sadece. Samimiyetin nesneleşmesi aynı zamanda samimiyetin aynılaşmış biçimlerine de karşılık gelir. Nesnelerle ifade olunan samimiyet kendi başına da nesnedir, samimiyetin nasıl yaşanacağı hakkında samimi bir izlektir bizim için. Televizyon dizileri örneğin, samimiyeti tek biçimleştirmekle bırakmaz, samimiyetten ne anladığımıza da işaret eder. Bu anlayışta samimiyet hep aranan olarak zaten deneyimlenebilirliğini yitirmiş durumdadır. Samimiyet bir gösteridir burada. Ama boş dilsel kavramlarda tüm her şeyi anlatma telaşındaki büyük gösterenli dildeki sözcük gibi; samimiyet hakkında her şey anlatılmıştır bunlarda. Mahalleyi ve mahalle ilişkilerini konu alan diziler mesela; yurdun, yerleşikliğin, yuvanın, artık yitmiş olanın sıcaklığını bize anımsatmamış mıydı? Babaların süperleştiği (Süper Baba, 1993), baharın bitmediği (İkinci Bahar, 1998), mahallenin bütünleştirdiği

8 Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) Genel Başkanı Devlet Bahçeli'nin Başbakan Binali Yıldırım'ın bozkurt işareti yapması üzerine şunları demiştir: "Başbakan'ın Bozkurt işareti eline yakışmış, samimi ve milli duruşuna tam oturmuştur. Rahatsız olanlar kendi işine bakmalıdır. Bozkurt yapmak ilk bakışta hiç kimseyi MHP'li, Ülkücü yapmaz; ama en azından dürüst ve içtense milli ve yerli olduğunu kanıtlar" (*Hürriyet*, 25 Şubat 2017).

(Mahallenin Muhtarları, 1992), esnafın sıcaklaştığı (Ekmek Teknesi, 2002) diziler tüm çatışmaların kendi samimiyetleri içerisinde çözümlendiği bir bağlama temas ediyordu aynı zamanda. Bize sıcak gelmelerinin sebebi samimiyetleriydi. Yüz yüze ilişkilerin, ebedi dostlukların, anne-baba sevgisinin, aile bağlarının, doğanın, mahalle ilişkilerinin kutsandığı bu alanlarda, ağabeyler, babalar, dayılar, amcalar yitirdikleri otoriteyi de yeniden tesis etmişlerdi kuşkusuz. Samimiyet gelenekten devşirilmişti; artık elden yitmiş olanlara dair nostaljik bir özlemdi söz konusu olan, bir itirazdı aynı zamanda. Ama bu itiraz, zamanı atlamış, meçhul bir zamanın izini sürmüş ve sözün karşılığını bulduğu, hiçbir şeyin dışta kalmadığı, neyin ne ise öyle kalmaya devam ettiği mistik bir niteliğe sahipti.

Eleştirel Teori'nin temsilcileri de kültür endüstrisinin içsel bu özelliklerine işaret edegelmişlerdi. Eleştirel Teori perspektifinde kültür endüstrisi kavramsallaştırmasının önemli bir yeri vardı.[9] Adorno'ya (2003: 77) göre, kültür endüstrisi kâr pratiğinin kültürel formlara aktarılarak kültürel ürünlerin tümüyle bir mala dönüşmesine işaret ediyordu. Kültür endüstrisi kavramı, samimi ilişkiler konusunda da sahte düzenliliklerin dünyasına neden olan bir şeyi tanımlıyordu sanki. Buna göre, kültür endüstrisinin oluşturduğu veya desteklediği bu dünyanın içerisinde samimi ilişkiler sekteye uğramış gibiydi. Adorno'ya (2003: 81) göre insanların birbirlerine yakınlaştığı meyhaneler ve kahvehaneler renkli film tarafından bombalardan daha kesin bir biçimde yerle bir edilmişlerdi.

Kültür endüstrisi ayrıca insanlar arasında samimi ilişkileri geliştirecek özgür bireylerin oluşmasını da engellemektedir. Çünkü endüstriyel kültür içinde nesnelerle kurulan ilişkiler insanları da nesneleştirir. "Endüstriyel kültürün ilkesi, bir yandan tüm tüketici gereksinimlerinin kültür endüstrisi tarafından giderilebileceğini göstermek, öte yandan da bu gereksinimleri insanın hep bir tüketici, sadece kültür endüstrisinin bir nesnesi olarak yaşamasını sağlayacak biçimde düzenlemektir" (Adorno, 2012a: 75). Bu nesneleşme süreci insanın nesne ile kurduğu ilişkinin samimi olma bağlamını, dolayısı ile hakiki bir birlikteliğe duyulan özlemi de yanında taşır. "Her şeyin, hatta henüz düşünülmemiş olanın bile, basmakalıp biçimde mekanik çoğaltılabilirliğin şemasına uydurulması, tüm gerçek stillerin katılığını ve bağlayıcılığını gölgede bırakır" (Adorno, 2012a: 56). Geriye kalan ise saf bir özdeşleşmedir; bu nedenle nesneleşmiş bireyin samimiyet özlemi de özdeşleşme ilkesi ile belirlenir.

Samimiyet talebini karşılama izlekleri, kültür endüstrisi içerisinde tanımlanmıştır. Kültür endüstrisi ürünleri, nesneleşmiş bireyin dolaysızlık arayışını kendine yarışır bir biçimde iki yönlü olarak gerçekleştirir. Bir yanıyla parçalanmışlık, diğer yanıyla da bunun telafisidir: Tüm çıplaklığıyla... "Sanat yapıtları çileci ve utanmazdır, kültür endüstrisi ise pornografik ve iffetli (Adorno, 2012a: 72).

9 Adorno (2003: 76) "kültür endüstrisi" kavramını ilk kez Horkheimer ile *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde kitle kültürünün yerine kullandıklarını ifade eder. Bu değişikliğin sebebi ise "kitle kültürü"nün kitlenin kendisine ait bir kültürü olabileceği savını içerecek şekilde anlaşılabilecek oluşundan duyulan şüphedir.

Kültür endüstrisi kendini karşıtının telafisi olarak sunar.[10] Bir yanıyla ahlâksızlığa kapı aralarken aslında ahlâklılığın izleklerini üretmektedir.[11] Kültür endüstrisi günaha batmış olduğundan değil, düzeyli eğlencenin katedrali olduğu için yozdur (Adorno, 2012a: 76). Dolayısıyla "düzeyli", "belirgin" ve "düzenli" samimiyet ve ahlâk, kültür endüstrisinin mihenk taşıdır. Doğal ilişkilerin, hakiki yakınlaşmaların alanı olarak karşıtının görünür olduğu her yerde devreye giren bir özsavunma içerir kültür endüstrisi. Porno bile ahlâk için içerilmiştir onda... En ahlâksız olduğu anda bile samimi ilişkilere dair özleme işaret etmesi bundandır. Kültür endüstrisi aslında farklılıkları düzleyen niteliği ile samimi kitleyi tahayyül etmektedir; her birinin diğerinin yerine rahatça ikame edilebileceği bireylerden oluşmuş bir topluluk... Bu nedenle samimiyet, günümüz toplumunda kültür endüstrisinden bağımsız değildir, hatta onda özlemleştirilmiş, aranır hale gelmiş ve biçimlendirilmiştir: Samimiyetsiz bir televizyon şovu olabilir mi?[12]

Samimiyet ve sahicilik, bir tepkisellik içeriyor ama var olan durumun bir benzeri; onun sonucu ve destekleyicisi olarak karşımıza çıkıyor. Kendi içerisinde de *anlam yitimi* duygusunun bir uzantısı aynı zamanda. Yani yitirilmiş bir anlamın peşinde koşuyor olmayı ifade ediyor samimiyet talebi. Adorno *Sahicilik Jargonu*'nda (2012b) bu girift düzlemi kıyasıya mukayese eder. Adorno'ya (33) göre toplumsal açıdan, anlam yitimi duygusu, süregelen toplumsal özgürsüzlük ko-

10 Kültür endüstrisinin vasat ürünleri karşısında sanatın biricikliği de tartışmalıdır. Nalbantaoğlu'nun (2007: 93) belirttiği gibi yüksek sanat ideolojisinin "pleb" öğeyi aşağılamasının sanata çıkardığı fatura sanatın kendisinin bayağılaşmasıdır.

11 Bu ikili içerikleri televizyon dizilerinde de görmek mümkün olabiliyor. Aynı ortamların içerisinde ahlâksızlıkla temsil olunmuşlar ile samimi ilişkiler etrafında bir araya gelmiş olanlar arasında (ki bunlar da zaman zaman birbirini yanlış anlamış olabilirler) bir bölünme vardır. Bu bölünme en açık ifadesini dizideki zengin bir ailenin üyeleri ile hizmetlilerin davranışlarında görülebilir. Yukarısı, yani aile modernizme ve "yoz"laşmış bir Batılılığa batmışken(!) aşağıdakiler (mutfaktakiler, kilerdekiler, garajdakiler) ise samimi bir bizliğe karşılık gelirler. Bu dünyanın içerisine yedirilmiş her samimiyet *bir* olmamışlığı da içerir. Samimiyet en olmaması gereken yerde deneyimlenir – aşağıda bir yerlerde ve biraz da şişirilmiş ve abartılmış içerikleriyle. En candan olduğu yerde mide bulandırıcı bir samimiyettir bu. Zaman zaman, örneğin bu samimiyet evin/malikânenin üst katlarına ait olanlarla da kurulur. Evin hizmetçisi, uşağı evin kızı, oğlu ile yakın bir samimiyet geliştirir. Son dönem dizilerinden *İstanbullu Gelin* (2017) ya da daha eski olan *Aşk-ı Memnu* (2008) dizisinde bu ilişkilere rastlamak mümkün olur. Buradaki yapaylığı daha çok aşağı kattan olanda hissetmemizin bir sebebi olmalı. Hiçbir zaman kurulamayacak olanı kurmuştur o... Gerçek hayatta da kurulabilecek ama yapaylığını büyük ölçüde konumların öncelikli kabulü ile gerçekleştirecek olmasından maluldür bu ilişkiler. *A Dry White Season/Kuru Beyaz Bir Mevsim* (1989) isimli filmde olduğu gibi Güney Afrika'da siyah hizmetlisinin (bahçıvan) oğlunun başına gelenleri onun dünyasına girip, o dünyanın kendisine yönelik tepkisi ile de yüzleşmek durumunda kalarak bir mücadeleye girişen beyaz adamın çatışkısını içermez bu karakterler. Söz konusu çatışmaya (ölümüyle son bulur filmde) hazırlıklı değillerdir.

12 Adorno'ya (2012b: 62) göre sahicilik, kendisini bir fark olarak pazarlayan her şeyin, yani mübadele edilemeyeceğini sanan şeyin mübadele formülünü tasarlar; çünkü herkes biyolojik açıdan tikel bir varlık olarak kendisiyle ve diğeriyle aynıdır. Adorno benzer bir sahicilik jargonuyla radyo ve televizyon gibi iletişim araçlarının da türdeş olduğunu söyler: "Radyo ve televizyon başta olmak üzere bu iletişim araçları halka öyle bir ulaşır ki, aradaki sayısız teknik bağlantının farkına bile varılmaz; iletişim aracından halka hitap eden kişinin sesi, sanki kendisi de oradaymış ve orada bulunan herkesi şahsen tanıyormuş gibi evde yankılanır. Teknik-psikolojik açıdan özenle üretilmiş yapay dili –tiksindirici bir samimiyetle yüklü 'Tekrar görüşmek üzere' ifadesi bu dilin modelidir– sahicilik jargonuyla türdeştir" (62-63).

şulları altında, istihdamın büyük ölçüde azaltılmasına karşı bir tepkidir; öznelere verilen boş zaman, onları gizliden gizliye umut ettikleri özgürlükten mahrum bırakır, hep aynı olana, üretim aygıtına zincirler – bu aygıttan serbest bırakıldıklarında bile... Özgürlük talebinin kendilik deneyimine aktarılması sahicilik jargonunun işlevidir:

> Rasyonalitenin burjuva biçimi, kendini olduğu gibi idame ettirebilmek, adaletsizliği adalete başvurarak devam ettirmek için her zaman irrasyonel eklentilere ihtiyaç duymuştur. Rasyonelin orta yerinde böyle bir irrasyonelliktir sahiciliğin çalışma atmosferi. Sahicilik, burjuva eşitliğinin esas unsurlarından biri olan –düz ve mecazi anlamıyla– hareketliliğin, geçmişte kendisine tam olarak ayak uydurmayanlar için hep adaletsizliğe dönüşmüş olmasına sırtını dayar. Bu insanlar, toplumun ilerlemesini bir hüküm gibi deneyimlemişlerdir: onların ıstırabına dair anıların insanlara boca edilmesi sahiciliği jargonuyla birlikte iyi kıvama getirir. Bu galeyan dalgası ıstırabın hakiki nesnesinin, o belirli toplumsal inşanın gözden kaçmasına yol açar (41).

Samimi ilişkilerin sahihliği tarihsel bir döneme ait olanı doğallaştırmadır. Günümüze boca edilmiş tarihselliğin sakinliği kültür endüstrisi bağlamında da çelişkilerinden arındırılarak, yani sadeleştirilerek yeniden üretilir. Bu sahicilik söylemi içerisinde bir evde ikamet etme veya yuva halinde olmayı deneyimlememiz mümkündür.[13] Kır, taşra ya da yerel düzeyler evrensel birer insan olmayı gerçekleştirme veya deneyimleyebilme hakikati haline gelmiştir.

> Sakatlanmış yaşamın tam zıddı olduğu rivayet edilen salim yaşam, jargonun müzmin dilinde, toplumla irtibat kurma gibi bir derdi olmayan, bölünmemiş, koruyucu biçimde kapalı, sabit bir ritimde ilerleyen ve kesintisiz bir süreklilik içinde seyreden bir şey olarak tanımsal koşullarla ya da en azından basit meta ekonomisiyle denk tutulur (49).

Samimi ilişkileri artık varoluşunun idamesini dayandığı zemini görünüşte bile elinden almış olan mübadele toplumundan gelen bağışlara borçlu köylülüğe (47) aktarmak, yerelin ve tikelin evrenselliği ile ulaşılacak sakin bir bütünlüğü (tabi sterilizasyon sürecinden geçirilmiş bir taşralılığı) imler. Bu sefer tekrar bir öznelliğin tinselleştirilmesinde olduğu gibi (öznel akıl), yerelliklerden oluşmuş bir aşkınlığa ulaşılır.[14]

Kültür endüstrisinin hem pornografik hem de iffetli niteliğini bu bağlamın içerisine oturtmamız gerekir. Mistik olan ile şeyleşmiş olanın bir aradalığı fik-

13 Bunun ardında bir korunma dürtüsünü hissetmemek mümkün değil. Ancak korunmakla barbarlık arasında da bir bağlantı var: "Korunmakta olma duygusu kendini kendiyle rahat ettirir ve hayatın yerine bir sayfiye evi rahatlığı sunar... korunma düşüncesinin örnek aldığı kırsal yaşam, evlatlıktan reddettiklerini barbarlığa sürüklemiştir" (Adorno, 2012b: 26).

14 Gelenek bu tür tikellik arayışlarının kaynağı olarak görünür. Ancak gelenek bir kere istenmeye başladığı anda başka bir şeydir artık. Horkheimer'a (2002: 76) göre, bugün geleneğe başvurma zorunluluğu bile geleneğin insanlar üzerinde etkisinin kalmamış olduğunu göstermektedir.

ri, kültür endüstrisini salt bir biçim olarak kavramanın dışına çıkmaktır. Kültür endüstrisi içerikleri ile sanıldığının aksine kültürü yozlaştırmakta değildir, aynı anda yoz olmayanın da izleklerini oluşturmaktadır – bu bağlamıyla *yoz* ve *yoz olmayan* arasındaki farkın ötesindedir.[15] Kültür endüstrisinin sahteliği her zaman bize işaret edilir; bir göz kırpmadır o. Reklamların örneğin reklam olduğu bilinen bir sahtelik evrenine dahil olduğunu biliriz ama samimiyet kendisini bir mesafe olarak da sunmaz mı zaten? Her samimiyette aynı zamanda negatif bir yön de vardır. Samimi olan mesafeyle tesis edilir.[16] Kültür endüstrisi bu mesafeye işaret eder (reklam kuşağının başladığını reklam yazısı ile biliriz) ve onun içinde cereyan eden bütünlük ve samimilik ile bu mesafeyi yağmalar. Burada aileler meta etrafında örülmüş bir masanın etrafında toplanır, anneler çocukları ile hakiki birlikleri oluşturur, bankalar sabit ilişkilerin tesis edildiği mekânlara dönüşür veya milli bizlikler büyük bir aile olarak görünür olur. Bunlar gerçek dünyanın da samimilik talepleridir. Yıkıcı olma savındaki sahicilik düşüncesi ve samimiyet arayışı yıkıcı kurumlara sarılmakla (39) sonlanır. Hatta bundan başka bir kadere de sahip değildir. Kaybolan her şey çoktan içerilmiştir. Kurtarılması talep edilen her şey önceden kurtarılmıştır.[17]

Kılıflardan oluşan kentsel gündeliğimizi de kurtarılamayacak olanı muhafaza etme talebi belirlemeye başlamıştır. Benjamin'e göre, "Kendi yeryüzü varlığının olmasa bile, en azından günlük yaşamda kullandığı şeylerin izlerinin sonsuzlukta yitip gitmesini engellemek, kentli için sanki bir onur sorununa dönüşmüştür. Bıkmak nedir bilmeksizin, bir sürü eşyanın kalıbını çıkarır; terlikler, cep saatleri, termometreler, yumurta kapları, çatal-bıçak takımları ve şemsiyeler için muhafazalar ve kılıflar hazırlamaya çalışır" (2001a: 140). Kayıp giden hayatın zaman zaman geçmiş toplumsallığın doğallaştırılmış tarihselliği ile telafi edilmeye çalışılan niteliğinde her başarısızlık kılıfa veya muhafazaya yönelik talebi de yükseltir.

Ambalajı da bu kılıfın bir devamı olarak betimlemek mümkün. Ambalajda

15 Kültür endüstrisinin sersemletici saçmalığı basitçe yoz olmasında değil, yoz ve yoz olmayan arasındaki farklara dair izleklerin oluşmasını sağlayacak iletişimsel eylemi mümkün kılmayan içkin yapısındadır. Örneğin, "bir astrolog herhangi bir günde okuyucularına dikkatli araba kullanmalarını tavsiye ederse. bunun gerçekten de kimseye zararı olmaz, fakat bunun altında yatan, her gün geçerli olan ve tam da bu yüzden belli bir günde özellikle tekrarlanması aptalca görünen bir tavsiyenin doğrulanması için yıldızlara bakmak gerektiği gibi sersemletici bir fikir, alabildiğine zararlıdır" (Adorno, 2003: 83).

16 Samimilik eğer bir eski toplumsallığın bir devamı olan bütünleşme haletiruhiyesine karşılık geliyor ise bunda bir hata olduğunu değil, aksine burada da bir mesafe unsurunu görmemiz gerektiğini söylemek mümkün. Benjamin'in Büyücü ve Cerrah karşılaştırması mesafenin neden olduğu bütünlük kavramı için yardımcı olabilir. Benjamin'e (2001a: 69) göre büyücü kendisiyle tedavi gören arasındaki doğal uzaklığı korur, cerrah ise uzaklığı hastanın içine girmek suretiyle azaltırken organlara gösterdiği özenle artırmaktadır: Ressam da çalışması sırasında verili olgu ile kendisi arasında doğal bir mesafe koyarak bütünsel bir resme ulaşır, kameramanınki ise parçalanmış bir resimdir.

17 Çünkü "kültür sanayi insanlara cennet diye aynı günlük yaşamı sunmaktadır. *Escape* ve *elopement* (kaçış ve sevgililerin birlikte kaçması – ç.n.) tekrar başlangıç noktasına götürmek için daha baştan itibaren belirlenmiştir" (Horkheimer ve Adorno, 1996: 33).

nesne ile kurulan ilişkiyi ileriki bir zamana erteleyen bir koruma eylemini görebiliriz ancak ambalaj aynı zamanda nesnenin "en" samimi/doğal görünümünün görüntüsüdür. Yani nesne ambalajla ikinci kez şeyleşmiştir. Nesne ile aramıza giren mesafe doğal samimiyetten başka bir şey değildir. Marcuse'da da nesne ile kurulan ilişkinin ruhsal birliğe temas eden içeriğini görmek mümkün olabilir. Marcuse'a (1997: 20) göre insanlar kendilerini metalarında tanıyor; ruhlarını otomobillerinde, müzik setlerinde, içten-katlı evlerinde, mutfak donatımında buluyorlar. Bu ruhsal uyum metalaşmanın mütemmim cüzü üretim ilişkilerindeki çelişkiden kaynaklanmıştır. Yani asıl olarak uyumsuzdurlar.

Peki uyum denen şey yok mudur? Eleştirel Teori'nin, çelişkilerin uzlaştırılmasının herhangi pozitif bir temsiline duyduğu güvensizliğe uygun olarak, en çok takdir ettiği uyumlar, her zaman yalnızca estetik bir uzlaşımın yetersiz olduğuna dair bir kabulü içermektedir (Jay, 2014: 287). Kültürel üründeki uyumsuzluğa yönelik içkin kabul, onun eleştirel niteliğinin de kaynağı olur. Şimdiki uyumsuzluğa ilişkin vurgu geleceğin –belirsiz– uyumuna işaret eden tek izlektir. Estetik beğeni söz konusu mesafede tesis edilmiştir. Bu duruma ilişkin en büyük tehdit ise çelişkilerin popüler bilinç düzeyinde, zamansız uzlaşımını ima eden kültürel eğilimlerden gelmektedir (289). Zamansız uzlaşının kendisidir popüler samimiyet. Varlığını şimdinin uzlaşmazlığını uzlaştırıyor olma savından kazanır. Hep bir talep olarak görünürlük kazanması ve varlığı, yokluğunun teminatı ve nedenidir. Samimiyete dair çekincemiz belki bu çelişik yapısından kaynaklanır. Olmadığı bir yerde olmayacak bir şey olarak talep edilir çoğunlukla. "Bir insanı ya da bir düşünceyi sırf kendisi için sevmeleri, sırf kendisi için saygı göstermeleri istenildiğinde, insanlar hemen bir aşırı duygusallık kokusu almakta ve birinin kendilerine bir oyun oynadığını ya da bir şey satmaya çalıştığını düşünmektedirler" (Horkheimer, 2002: 126). Bu hissin arkasında samimiyet dilinin hoyratlığına dair bir şüpheyi görmemek mümkün değil.

Sonuç

Eleştirel Teori'nin kavramları ile düşünmeye çalıştığımız "samimiyet" talebinin günümüz Türkiye popülizminin de kaynağını oluşturduğunu görebiliyoruz. Kültür endüstrisinin sırf içeriksel olarak değil, aynı zamanda kendisini dolayımsız bir sahicilikle ancak tesis edebileceğini söylememiz mümkün. Samimiliğin insanlara öğretilmiş olduğunu değil, bunu toplumsal somut yaşamın dinamikleri içerisinde oluşturmuş olduğumuzu da kabul etmemiz gerekiyor. Samimiyet dili bizliğe ilişkin bir tahayyülün izleklerine işaret ederken, bu dilin dışına yerleşikleşmeyi de imkânsızlaştırıyor. Televizyon dizileri ya da reklamlardan süzülen bu "samimi" dil ile siyasetin dili arasında bir bağdaşım bulunuyor. Samimiyet bizle ilgili bir öze, bizim yalıtılmış biricikliğimiz olarak bizim gibi olanla kurduğumuz bütünlüğe karşılık geliyor, sürekli olarak medyadan süzülen iz-

lekleri ile... Bunlar samimiyet ile ilgili kurulmuş bir yalana veya sahteliğe değil, samimiyeti sürekli talep ediyor oluşumuzun kestirme yollarına tekabül ediyor. Her türlü samimiyet arayışının tahakkümle sonuçlanması da belki bundan.

Gür bir tonlamayla inşa edilmiş samimiyet dili, bizi biz olmaya davet ederken, bu davete icap etmek hakiki ilişkilere katılmak olarak algılanıyor. Evlenirken, dost edinirken, siyasi yönelimimizi belirlerken, bu samimiyet diliyle hemzemin oluyoruz. Salt bir birleşme, saf bir bütünleşme olarak beklenen ilişkinin gerçekleşememesi ihtimaline dayanıksızlığımız da aslında samimiyet ile otorite arasındaki ilişkiyi ele veriyor. Aradaki her mesafeye tahammülsüzlüğümüz neticesinde, o mesafeyi kendiliğimizle doldurabileceğimizi düşünerek, kendimizi tesis edeceğimiz (ölçeceğimiz, biçeceğimiz) karşıtlıkları da ortadan kaldırmış oluyoruz.

Parçalara ayrılmış yaşamımızı özgüllükler olarak kavrayışımız ile bu özgüllüğü her yerde görmeyi bekliyoruz. Birbirinin yerine geçen özgüllükler, özgül olanın bütün olanla diyalektik bir ilişki ile kurulabileceği savını erteleyerek, sırf kendi olmayı kendilik sanarak aslında yaşamın bütünlüğünden kopmuş parçalanmışlığını bütün olarak algılıyor. Bora'nın (2013: 34) deyişiyle sahici samimiyetin kendiliğinden değil, insanın "kendi hali" ile kamusal olan arasında, iki yöne de merakla baktığı eleştirel bir ilişki içinde inşa edilmesi gerekiyor. Öz arayışlarımızda karşılaştığımız kendilik hali ise parçalanmış bir benliğin öfkesinden başka bir şey olmuyor. Tahammülsüz bir otantiklik iddiası parçalanmışlığını samimi bir benlik kabulü olarak içselleştirerek herkesten bu samimiyeti talep edebiliyor. Yoz olana açtığı savaşta (evlilik programlarının kapatılmasına yönelik kamusal tepkide olduğu gibi) aslında karşısınndakinin de kendisi gibi *saf samimiyet* olduğunu göremiyor. Kendisini ortadan kaldırmaya teşebbüs etse varlığa kavuşacağı açık oysa...

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. (2000) *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Adorno, T. W. (2003) "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, 36: 76-83.

Adorno, T. W. (2006) *Toplum Üzerine Yazılar*, çev. M. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul.

Adorno, T. W. (2012a) *Kültür Endüstrisi*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen, İletişim Yayınlar, İstanbul.

Adorno, T. W. (2012b) *Sahicilik Jargonu Alman İdeolojisi Üzerine 1962-1964*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul.

Adorno, T. W. (2016a) "Walter Benjamin'e Mektuplar" Elçin Gen (çev.) *Estetik ve Politika* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 163-198.

Adorno, T. W. (2016b) *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul.

Argın, Ş. (2007) "Nihayet Tam Zamanında, Fakat... 'Eleştirel Teori'nin Türkiye Mecrası", *Toplum ve Bilim*, 110: 8-35.

Benjamin, W. (2001a) *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Benjamin, W. (2001b) "Tek Yönlü Yol" İskender Savaşır (çev.), Nurdan Gürbilek (der.) *Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 51-76.

Benjamin, W. (2016) "Adorno'ya Cevap" Elçin Gen (çev.) *Estetik ve Politika* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 199-210.

Bora, T. (2007) "Peygamberâne ve 'Geveze'? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori: Akrabalıklar ve Mesafeler", *Toplum ve Bilim*, 110: 132-152.

Bora, T. (2013) "Recep Tayyip Erdoğan'ın Politik Dilinde Samimiyet: Bu Ne Samimiyet?", *Birikim*, 293: 30-34.

Habermas, J. (2003) "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno", çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, 36: 85-108.

Horkheimer, M. (2002) *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul.

Horkheimer, M. ve Adorno, T. W. (1996) *Aydınlanmanın Diyalektiği 2*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Jay, M. (2014) *Diyalektik İmgelem*, çev. Sevgi Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Kejanlıoğlu, B. (2007) "Eleştirel Teori'nin 'Diğerleri'nden Leo Lowenthal", *Toplum ve Bilim*, 110: 181-199.

Krogh, T. (1999) "Frankfurt Okulu'nun Kültür Analizi" Mehmet Küçük (çev. ve der.) *Medya İktidar İdeoloji* içinde, Bilim ve Sanat Yayınları/Ark, Ankara, 245-265.

Marcuse, H. (1997) *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

Marcuse, H. (2013) *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Nalbantoğlu, H. Ü. (2007) "Âlem *Kitsch* Olmuş, Biz N'apalım - Adorno, Kültür, Sanat", *Toplum ve Bilim*, 110: 83-118.

Gazete yazıları ve haberler

Akşam. (4 Kasım 2015) "Büyük Sırrın Zaferi Samimiyet", http://www.aksam.com.tr/siyaset/buyuk-zaferin-sirri-samimiyet/haber-458180.

Aljazeera Turk. (2 Nisan 2016) "Erdoğan: Kim Samimi?", http://www.aljazeera.com.tr/haber/erdogan-kim-samimi

Doğan, Y. (26 Haziran 2013) "Gezi Olayları Niye Tutmadı?", http://www.yenisafak.com/yazarlar/YasinDogan/gezi-olaylari-niye-tutmadi-38318

Haber7.com. (11 Ocak 2017) "Karlı Günde Bir Yudum Samimiyet: Salep", http://www.haber7.com/saglikli-yasam/haber/2243313-karli-gunde-bir-yudum-samimiyet-salep

Haber7.Com. (12 Ağustos 2012) "Nihat Doğan: Artık Erdoğan'a Hayran Değilim", http://www.haber7.com/unlulerin-dunyasi/haber/913886-nihat-dogan-artik-erdogana-hayran-degilim

Hacısalihoğlu, Y. (26 Eylül 2015) "Yerli ve Milli Olmak...", http://www.haber7.com/yazarlar/yasar-hacisalihoglu/1572468-yerli-ve-milli-olmak

Hakan, A. (10 Ekim 2011) "Bir Sahicilik Abidesi Tayyip Erdoğan", http://www.hurriyet.com.tr/bir-sahicilik-abidesi-tayyip-erdogan-18941992

Hürriyet. (25 Şubat 2017) "Bahçeli: Başbakan'ın 'Bozkurt işareti' Eline Yakışmış, Samimi Ve Milli Duruşuna Tam Oturmuştur", http://www.hurriyet.com.tr/bahceli-basbakanin-bozkurt-isareti-eline-yakismis-samimi-ve-milli-durusuna-tam-oturmustur-40377688

İHA. (06 Mart 2017) "Bakan Tüfenkçi'den Avrupa'ya Samimiyet Çağrısı", http://www.iha.com.tr/haber-bakan-tufenkciden-avrupaya-samimiyet-cagrisi-628900/

Yenişafak. (16 Mart 2016) "Biz Bu Milletin Ta Kendisiyiz", http://www.yeniakit.com.tr/haber/biz-bu-milletin-ta-kendisiyiz-146182.html

Reklamlar

Reklam 1. (12 Ekim 2015) "X Çay En Samimi Çay", *https://www.youtube.com/watch?v=LWtGaW9EW3w*

Reklam 2. (24 Kasım 2016) "Samimiyetle Reklamı", *https://www.youtube.com/watch?v=5XYzp3YSq-I*

Reklam 3. (21 Haziran 2014) "Aşırı Samimi Reklam", *https://www.youtube.com/watch?v=20mTKHjPeuM*

Filmler

Brink, A. P. (yazar), Welland, C. (senaryo), Palcy, E. (yönetmen) (1989) *A Dry White Season / Kuru Beyaz Bir Mevsim* (film), MGM, U.S.

Diziler

Aktuğ, E.; Özdener, B.; Şaşmaz, R.; vd. (senaryo), Kaçan, H.; Ateş, G.; Günay, M.; Ekiz, E. (yönetmen) (2002) *Ekmek Teknesi* (dizi), Sinegraf, Pana Film, İstanbul.

Ergenekon, B. ve Asılkefeli Y. (senaryo), Günay, Z. ve Koloş, T. D. (yönetmen) (2017) *İstanbullu Gelin* (dizi), Star, 03medya, İstanbul.

Sonyürek, A.; Kucur, G.; Buhara, M.; vd. (senaryo), Yönder, T.; Tuna, F.; Aras, A. F.; vd. (yönetmen) (1993) *Süper Baba* (dizi), ATV, Kare Film, İstanbul.

Turgul, K.; Öneş, N.; Turgul, Y.; vd. (senaryo), Oğuz, O.; Yücel, U., Derya, T. vd. (yönetmen) (1998) *İkinci Bahar* (dizi), ATV, Erler Film, İstanbul.

Uşaklıgil, H. Z. (yazar), Yörenç, E. ve Gençoğlu, M. (senaryo), Saral Ünalan, H. (yönetmen) (2008) *Aşk-ı Memnu* (dizi), KanalD, İstanbul.

Yörenç, E.; Akasya, Y.; Özçınar, V.; vd. (senaryo), Tokatlı, E.; Kütükoğlu, A.; Kaynak, F.; vd (yönetmen) (1992) *Mahallenin Muhtarları* (dizi), ATV, Kanal6, Replik Ajans, İstanbul.

Cornelius Castoriadis'te yaderklik, özerklik ve bir özerklik praksisi olarak siyaset

*İlyas Söğütlü**

Özet: İçinde yaşadığımız toplumsal dünya ve tarih kim veya kimlerin eseridir? İnsanlar, bu soruya yanıt verirken açık ya da örtük birtakım varsayımlardan hareket ederler. Eğer insanlar, içinde yaşadıkları toplumu ve geçmişi kendilerinin var ettikleri ve bu yaratımın devam ettiğini düşünmekte iseler, bu bir özerklik durumudur. Yok eğer, toplumsal dünyanın örneğin Tanrı, kader, tarih yasaları gibi ögelerin bir eseri, kendilerinin de bu akışa uyan ve boyun eğen kimseler olduklarını düşünmekte iseler bu bir yaderklik durumudur. Özerkliğe imkân veren insani etkinliklerden biri felsefe, diğeri ise siyasettir. Ancak bunun için öncelikle gerekli olan özerklik bilincidir. Bu bilincin olmadığı ya da eksik olduğu durumda yaderklik onun yerini alır.

Anahtar sözcükler: Castoriadis, yaderklik, özerklik, özdüşünüm, siyaset.

Giriş

Toplumsal dünya kim veya kimlerin eseridir? Onu var eden, biçimlendiren fail veya failler kimlerdir? İnsanlar, etraflarında olup bitenleri anlamlandırıp yorumlarken bu konuda, açık ya da örtük birtakım varsayım ve kuramlardan hareket ederler. İçine doğdukları ve hazır buldukları toplumsal dünya ile ilişkileri de bir bakıma bu hususta sahip oldukları varsayım ve kuramlarla yakından ilişkilidir. Farkında olunsun veya olunmasın, toplumsal dünya ve tarih insanın eseridir, dolayısıyla bu anlamda hiç şüphesiz bütün toplumlar özerk toplumlardır. Ne var ki, insanların yaşadıkları dünyayı kimin eseri olarak gördükleri bundan farklı bir konudur. Eğer insanlar, içinde yaşadıkları toplumu ve geçmişi kendilerinin var ettikleri ve bu yaratımın devam ettiğini düşünmekte iseler, bu bir özerklik durumudur. Yok eğer, bu dünyanın Tanrı, kader, tarih yasaları gibi

(*) Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

ögelerin bir eseri, kendilerinin de bu biçimlenmeye uyan ve boyun eğen kimseler olduklarını düşünmekte iseler bu bir yaderklik durumudur. Yani bir toplumun yaderklik ve özerklik arasında nerede durduğu öncelikle bir bilinç meselesidir. Özerkliğin fiilî olarak var kılınmasının yollarından biri felsefe, diğeri ise siyasettir. Ancak bunun için öncelikle gerekli olan, özerklik bilincidir. Bu bilincin olmadığı ya da eksik olduğu durumda yaderklik onun yerini alır. Yaderklik, insanın insani kapasitesinin, politikanın, felsefenin zımni reddi anlamına gelir. Bu anlamda yaderklik, insanı, diğer insanlarla konuşarak yeni perspektifler geliştirme ve yeni eylemlere girişme fırsatından yoksun bırakır. Onu, bir süre sonra, faili olmadığı oluşum ve süreçlerin nesnesi kılar.

Toplumun neredeyse bütün alanlarının piyasa ilişkilerince kuşatıldığı, kamusal alanın giderek daraldığı, insanların özel alanlarına çekildiği, kimsesizleştiği, nesneleştiği, siyasete karşı sinik bir tutum içinde olduğu günümüz dünyası, özerklik ve yaderklik meselesini yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Birbirimizle konuşma, birlikte düşünme, daha insani ve yaşanılır bir dünya yaratmak üzere eyleme geçme, insani varoluşu koruma ve sürdürme açısından bir zarurettir. Bu zaruretin en keskin biçimde hissedildiği günümüz dünyasında Cornelius Castoriadis'in yaderklik, özerklik ve bir özerklik "praksis"i olarak siyaset kavramları ekseninde yaptığı içgörülü değerlendirmeler, özgürleştirici mücadeleyi benimsemiş insanlar için sağlam bir perspektif sunmakta ve bilinçli bir biçimde faili olmadığımız, ancak üzerimizde amansız bir tahakküm kuran bu yaderk dünyanın aşılması ve bir özgürleşim imkânı konusunda o kadar da çaresiz olmadığımız yönünde umutları artıran derin analizler içermektedir. Bu yazının arkasındaki temel motivasyon, onun bu bağlamda söylediklerinin kısa bir hatırlatmasını yapmaktan ibarettir.

Yaderklik

Castoriadis'in anlatımında yaderklik hem bir nesnel toplumsal duruma hem de bireylerin ve toplumların etraflarında olup bitenin nedenlerine ilişkin algılamalarına işaret eder. Diğer bir ifadeyle yaderklik kavramı, bir taraftan bir olgusallığa, diğer taraftan da bir algılama ve inanca göndermede bulunur. Olgusal olarak, insanlar, davranışlarına yön veren kuralları kendileri oluşturmadıkları, seçimlerini kendi kurguladıkları alternatifler kümesi içinden ölçüp tartarak yapmadıkları durumda özerk değillerdir. İster, onlara bu kuralları ve kararları dayatan iradeye ve faile hınç duysunlar ve istemeyerek boyun eğsinler, ister eylemlerinin sorumluluğunu başka birisinin almasından ve kritik kararları vermenin yaratacağı gerilimden kurtulmaktan memnun olsunlar, sonuç değişmez (Bauman, 2012: 89). Belirtmek gerekir ki yaderklik daha çok algılama ve bilince ilişkin bir durumdur. Hiç şüphesiz insanlar, içinde yaşadıkları dünyanın biçimlenişi ve bu süreçteki rolleri hakkında ne düşünürlerse düşünsünler, son

kertede etraflarında olup bitenlerin failidirler. Ancak, insanların seçimlerini, verili bir dünyanın önlerine serdiği alternatifler arasından yaptıklarını düşünmeleri bir yaderklik durumudur. Yani kendilerinden önce her şey olup bitmiş, yaşamda izleyecekleri yollar çizilmiştir, onlara düşen bu verili dünyanın gerekleri doğrultusunda eylemektir. Burada birey ve toplum, bir tamamlanmışlık durumu tahayyülü içindedir. Şüphesiz, içinde yaşadıkları toplum ve nesnel koşullar insanların tercihlerini etkiler, bu başka bir konudur. Yaderklikte söz konusu olan, toplumun verili durumunun bir insan yaratımı olduğunun bilincinde olunmamasıdır. Castoriadis'in (2006: 50) ifadeleriyle yaderklik, "yasaların, ilkelerin, normların, değerler ve imlemlerin bir kereye mahsus ve her zaman için (temelli) geçerli olmak üzere verilmesi ve duruma göre, toplumun ve bireyin bunlar üzerinde hiçbir biçimde etki etme olanağına sahip olmaması" ve etki etme olanağına sahip olduğunu idrak edememesi durumudur. Tipik örneğine ilkel toplumlar ve tüm dinsel toplumlarda rastlanan yaderklik durumunda insanlar Tanrı'nın yasasını ve kutsallaşmış geleneği değiştirmeyi düşünemez ve bunların adaletsiz olduğunu iddia edemezler. Zira bunu yapabileceklerine inanmazlar. Bütün kurallar, normlar, önceden verilidir, dolayısıyla onları sorgulama, değiştirme düşünülemeyecek bir şeydir. Örneğin yine tipik bir modern yaderklik durumu olan totaliter rejimlerde, insanları özgürlüğe, mutluluğa götürecek mükemmel düzen tasarlanmış veya bulunmuştur, dolayısıyla artık yapılacak tek şey mevcut dünyayı bu ideal duruma göre biçimlendirmektir.

Görüldüğü üzere yaderklik, dünyayı daha insani ve yaşanılır kılma yönündeki bilinçli bireysel ve toplumsal çabaları, yani felsefe ve siyaseti sekteye uğratan bir bilinç durumudur. Bu anlamda toplumları yaderkliğe götüren dinî, felsefi, epistemolojik, ideolojik, kuramsal pek çok mülahaza bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bunların başında Homeros'un ve sonraları başka düşünürlerin ifade ettiği gibi toplumsal ve tarihsel olayları Tanrıların niyet ve iradelerinin doğrudan sonuçları olarak görmek gelir.[1] Örneğin Saint Augustinus'un insanlık tarihini, Tanrı devleti olan iyi ilke (*civitas dei*) ve şeytanın devleti olan kötü ilke (*civitas diaboli*) arasında bir çekişme olarak betimlemesi bunun tipik örneğidir (Popper, 2016: 151). Popper'in sözleriyle:

> Daha sonra ortaya atılan hemen hemen bütün tarih kuramları da –belki yalnızca bir iki saf gelişim kuramları dışında– Aziz Augustinus'un bu Manici kuramına dayanır. Ancak bu yeni gelişim kuramları, Augustinus'un ortaya attığı metafizik ve din koşullarını, doğabilimsel ya da sosyalbilimsel ifadelere dönüştürür. Buna göre tanrı ve şeytan, artık biyolojik açıdan iyi ve kötü ırklar, –proletarya ve kapitalistler gibi– iyi ve kötü sınıflar biçiminde ifadesini bulur (152).

1 Ancak Karl Popper'ın da dediği gibi (2016: 151) eşkıya savaşları, yağmalamalar, haraca kesmeler, acımasız savaşlarla dolu dünya siyaset tarihini, doğrudan Tanrı'nın eseri olarak görme durumunda tarih insanlar için anlaşılmaz olacaktır.

İnsanları yaderklik girdabına iten bu tarihsici okumalara göre toplum ve son kertede tarih, kendilerine içkin eğilimlerin bir sonucu olarak veya aşkın bir gücün müdahalesiyle ulaşması gereken yere ulaşacak ve sonuçta bir toplumsal sistem diğerlerine galip gelecektir. Bu, Hegel için mutlak tinin kendini gerçekleştirmesi, Marx için komünist toplumun kurulması, liberaller için görünmez elin yaratacağı refah ve özgürlük cennetidir.

Bir diğer –ilk bakışta özerklikle karıştırılabilecek– yaderklik kaynağı, insanın istemesi durumunda, kapsayıcı ve mükemmel bir toplumsal dünyayı kurabileceği tahayyülüdür. Bu tahayyülünün gerisinde, kökü klasik Yunan felsefesine kadar uzanan, varlığın bir mutlak gerçeğinin bulunduğu, onun bilinebileceği ve toplumsal dünyanın bu mutlak gerçeğe uygun olarak yeniden düzenlenebileceği ve düzenlenmesi gerektiği inancı yatar. Bu, "etrafımızdaki dünya nasıl iyi ve mükemmel olabilir?" sorusuna verilmiş açık veya örtük bir yanıttır. Kısa sürede toplumda, ani, köklü ve arzulanan değişikliğin yapılabileceği vaadini içermesi nedeniyle de büyüleyicidir. Modern zamanlarda revaç bulan ve pek çok düşünürü cazibesinin anaforuna çeken ve pek çok modern devrime esin kaynaklığı yapan bu vaat, toplumun ve tarihin biçimlenmesi hususunda temel bir yanılsamaya tekabül eder. Bu, insanlığın büyük kazanımlarının ve ilerlemenin, ideal, bütüncül, rasyonel tasarımların sonucu olduğu biçimindeki yanılsamadır. Başka bir ifadeyle toplumun bilinçli bir tasarımın ve kökten bir inşanın ürünü olduğu yanılsamasıdır. Ancak, toplumsal dünyanın bütüncül ve radikal bir düzenlemeye konu olabilmesi için, insanın, öncelikle, bu mükemmel toplumun bilgisine ulaşması, sonra da insanları bu yüce toplumsal amacı tahakkuk ettirebilecek biçimde birbiriyle uyumlu davranış sergilemeye yöneltecek bir kudrete sahip olması gerekir. Bu tasavvur, toplumun oluşum ve değişimi hususunda gerçekçi olmayan öncüllere dayanır. Zira insanın, sayısız toplumsal aktörün gelecekte hangi motiflere göre nasıl davranacaklarını önceden kestirebilmesi, bu aktörleri belirli bir biçimde davranmaya zorlaması ve bu plan için gerekli nesnel araçların tamamını bir araya getirmesi ve eşgüdümlemesi imkânsızdır. Bilinmektedir ki toplum, planlı eylemin bir sonucu değil, sayısız aktörün çok farklı motiflere göre sergilediği sayısız davranışın bir yan ürünüdür. Bu açık gerçeğe rağmen insanların bu yanılsamaya kapılmaları yaderkliğin kapısının aralanması demektir. Burada aktör ve fail rolü, kişilerden mükemmel toplumun bilgisine sahip (*vita contemplativa*) ve onu hayata geçirecek (*vita activa*) bir elit gruba, şefe, lidere ve benzerlerine kaydırılır ve bu durumda tek tek kişilere sistemin dişlileri olmaktan başka seçenek kalmamıştır. Kuşkusuz, bu denklem, insanları atalete sürüklemesi nedeniyle yaderkliğe temel oluşturur. Zira nasıl olsa bu vekil failler çoğunluk yerine mükemmel toplumu tasarlamış ve gerçekliğe dönüştürmek üzere harekete geçmişlerdir ve artık tek tek kişilerin düşünce ve eylemlerinin fazla bir önemi yoktur. Castoriadis'in (2006: 200) ifadesiyle; "bu durumda, insanın gerçek anlamda etkinliği ya olanaksız ya da en iyi olasılıkla, sadece

bir teknikten ibarettir". Bu tahayyül, insanı, tarihin bir yaratım (*poiesis*) olduğu ve bunun insanların düşünce ve eylemleriyle gerçekleştiği ve dolayısıyla geleceğin bir ideal toplumsal modele göre değil, bu eylemle biçimleneceği ve alacağı biçimin hiçbir şekilde önceden kestirilemeyeceği gerçeğinden uzaklaştırır. İnsanı yaşadığı güne, kendisine ve topluma yabancılaştırır, yani bir yaderklik durumuna sokup özerklik bilincinin gelişimini engeller. Halbuki özerklik ve siyaset, insanın önünde belirlenmiş bir gelecek olmadığı ve geleceğin insanların seçimlerinin ve eylemlerinin eseri olduğu –her ne kadar geçmiş ve nesnel koşullar bu eylemi önemli ölçüde sınırlasa ve eylemimizin muhtemel sonuçları konusunda önceden bir öngörü sahibi olamasak da– gerçeğine dayanır.

Peki, insanlar çoğu kez, kendilerini yaderkliğe yönelten bu türden varsayımlara niçin kolayca inanç beslerler? Elbette bu basit bir kandırılma ya da aymazlık durumu olarak görülemez. Yaderklikte açık ya da örtük bir kişisel ve toplumsal onay ve razı olma durumu söz konusudur. Bunun bir nedeni, insanları yaderkliğe götüren tasavvurların kültürel hegemonyasıdır. Madalyonun diğer yüzünde ise insani, kişisel nedenler vardır. Zira, Castoriadis'in (2006: 200) söylediği gibi genel olarak "insan, bir kesinliğe, ruhsal ve entelektüel bir güvenceye ihtiyaç duyar". Dolayısıyla, dinî, felsefi, ideolojik, bilimsel, kaynağı ne olursa olsun, mükemmel toplum ve tarihin mutlu sonu tasarısına bağlanarak, iç huzuru, dinginliği yakalamak ve kendi yazgısını kendi eliyle çizme ve yaşam sorumluluğunu üstlenmenin yaratacağı bulantı durumundan kurtulmak ister. İnandığı düzenin, adım adım gerçekleşmekte olduğuna dair bulduğu kimi emare ve kanıtlarla ara ara iman tazeler. Kişi böylece, kendi aşkınlığını, yani içinde bulunduğu koşulları değiştirebilecek bir varlık olduğunu zımnen yadsımış, kişisel sorumluluktan ve karar verme ve seçim yapmanın ağır yükünden kurtulup, basit bir uyumcu ve "aciz" bir taklitçi olarak sadece yaşayan bir varlığa dönüşmüştür. Bu anlamda yaderklik, bir kendini, insanlığını, sorumluluğunu, yapabilirliğini unutmadır ve bu kabil insanlardan oluşan toplumlar, yaderk, heteronom toplumlardır. Castoriadis'in sözleriyle:

> Bu tür toplumlar kendi kurumlarını ve anlamlandırmalarını aslında kendileri yaratan, ama bu özyaratımı, toplumdışı ve toplum ötesi bir kaynağa örneğin atalara, kahramanlara, tanrılara, Tanrı'ya, tarihin ya da piyasanın yasalarına isnat ederek gizemlileştiren toplumlardır. Bu yaderk toplumlarda, toplumun kurulumu, oluşumu bir anlam kapanımı içinde cereyan eder. Mevcut toplumun formüle edebileceği bütün sorulara, toplumun kendi muhayyel anlamlandırmaları içinde bir cevap bulunabilir; formüle edilmeyenler ise o toplumun mensupları için yasak olmaktan ziyade, zihinsel ve ruhsal açıdan sorulması neredeyse imkânsız sorulardır (1997: 4).

Ancak insan, kendi aşkınlığını ne kadar reddederse etsin ve içinde yaşadığı dünyanın önceden bilinir şemalara göre değişeceğini ve dolayısıyla bireysel tercih ve eylemlerinin bu biçimlenmede bir etkisinin olmayacağını düşünsün, top-

lumsal dünya insanların bilinçli bilinçsiz eylemlerinin sonucudur. Ve toplum asla kendini belirli yasaların, içkin eğilimlerin biçimlendirdiği bir yapı değildir; o, kaotik bir yapıdadır. Üstelik bir kez olup biten, yapılanan değil, faili insan olan sürekli bir oluş, değişim ve başkalaşım içindedir. Dolayısıyla onu örneğin, belirli bir kalıba dökme ve sabitleme düşüncesi tam bir ütopyadır. Bu türden ütopyalara inanıp, bir gün gelip, mükemmel bir topluma ve tarihin mutlu sonuna ulaşılabileceğini düşünen insanları bekleyen ise derin bir hayal kırıklığıdır.

Özerklik

Özerklik, temelde, insanın önünde belirlenmiş bir gelecek olmadığı ve geleceği, insanın düşünce, eylem ve dolayısıyla seçimleri ile var edeceği ve bu nedenle de geleceğin alacağı biçimin önceden kestirilemeyeceği varsayımına dayanır. Yaderklik gibi özerklik de insani toplumsal dünyayı biçimlendiren faillerin kim ya da kimler olduğu sorusuna verilen bir yanıttır. Özerklikte, toplumun, bizzat insan tarafından yapılmakta ve kurumlandırılmakta olduğu tahayyülü vardır. Bu kurumlandırmada, insan ve toplum, düşünce ve eylem arasında diyalektik bir ilişki belirir ve toplumsal kurum ve normlar ve nihayet toplum bu süreçte var olur ve yaratılır. Bu varoluş, bir defada olup biten ve tamamlanan değil, dinamik ve sonu olmayan bir süreçtir. Karl Popper'in (1989: 19) söylediği gibi gelecek bize, bizim seçiş ve eylemlerimize –tabii ki belirli kısıtlamalar dahilinde– dayanır ve biz herhangi bir tarihsel zorunluluğa dayanıp boyun eğmeyiz. Tarihsel zorunluluk yoktur, olsa olsa belki tarihte birtakım eğilimlerden söz edilebilir. Yukarıda da değinildiği üzere, toplumlar bizzat özerk ve yaderk diye ayrılamaz. Farkında olsunlar ya da olmasınlar aslında bütün toplumlar özerktir; yani bütün toplumlar kendi norm ve kurumlarını kendileri yaratır ve onları canlı ve işler durumda tutar. Özerklik ve yaderklik bireylerin ve toplumların algılamalarına dair bir ayrımdır. Toplumlardan bazıları *an sich* (kendinde) özerk, bazıları ise *für sich* (kendi için) özerk toplumlardır. Bu iki tip arasındaki fark, özerklik farkındalığının var ya da yok olmasından kaynaklanır (Bauman, 2012: 90). İnsan, yarattığı hiçbir şeyin mutlak olmadığının, geçiciliğinin idrakinde olursa bu bir özerklik durumudur. Yaderklik belirlilik, öngörülebilirlikten beslenir, özerklik ise belirsizlikten.

Toplumu *für sich* (kendi için) özerk kılan şey, toplumdaki kurumların insan ürünü olduklarının farkında olunması ve bu kurumların iyi ve kötü bütün yanlarından toplumun sorumlu olduğunun kabullenilmesidir. Özerkliğin ve özbilinç olarak özerk olmanın sonucu, toplumların kurumlarının ve sorun çözme modellerinin mevcut durumundan daha iyi ve yetkin olabileceklerinin ve ne kadar kadim, eski ve bazı nedenlerle saygıdeğer olurlarsa olsunlar, araştırılmaya, incelenmeye ve yeniden değerlendirmeye karşı bağışık olmadıklarının farkında olmaktır (90). Burada toplumun kendi varoluşunu hiç bitmeyen bir ça-

ba içinde yeniden ve yeniden sorgulaması, değerlendirmesi ve kurumlandırması söz konusudur (Castoriadis, 2006: 78). Başka bir deyişle dünün kutsallaşıp aşkın ve sorgulanamaz bir niteliğe bürünmesinin engellenmesidir. Aksi halde, dün ve dünün aktörlerinin bugüne ipotek koyup bugün yaşayanları edilgen ve pasif nesneler haline dönüştürmesi gibi bir sonuç doğacaktır. Yaderklik ve özerklik bu anlamda, dün olanın, yapılaşanın fail ya da failleri ile anlamına ilişkin yapılan yoruma bağlıdır. Eğer dün olan ve yapılaşan bir "mutlak"ın yansıması ve eseri olarak addedilirse, onu değiştirmek düşünülemeyecektir bile. Yine dün olan toplumsal olana içkin yasaların eseri ve tarih yasalarının işleyişinin kaçınılmaz bir sonucu olarak tahayyül edilirse yine özerklik bilinci gelişmeyecektir. Bauman'ın (2012: 89) söylediği gibi bir toplum için "özerklik alanı kesinlik alanının bittiği yerde başlar". Örneğin yasalarını siyasi bir müzakere sonucunda kendisi koyan, değiştiren ve toplum-dışı bir kaynağın buyrultularına itibar etmeyen Antik Yunan bunun bir örneğidir (Castoriadis, 2006: 301). Özerklikte yapılan yasa ebedi, mutlak, yani sorgulanamaz değildir, değiştirilebilir, kaldırılabilir. Özerklik, yasanın, iyi, adil olup olmadığı sorusuna ek olarak iyi ve adil olanın ne anlama geldiği sorusunun sürekli sorulması ve nihai yanıtın hiçbir zaman verilememesidir. Zira kapanımı ve yaderkliği engelleyen bu soruların soruluyor olmasıdır (77). Bu sorgulama hem bireyin hem de kolektivitenin özerklik talebinin ifadesidir (Çörekçioğlu, 2016: 99). Yasa, bu siyasi ve felsefi tartışmalardan türer. Bu tartışma devam ettiği sürece insanın insan varoluşu belirir ve sürekli kılınır.

Toplumların yarattıkları yasaları, inşa ettikleri kurumları, geliştirdikleri çözümleri, olup bitmiş, tamamlanmış olarak düşünmeleri bir yaderklik durumudur. Bütün bunların göreli, geçici yaratımlar olduğunu düşünmeleri ise bir özerklik durumudur. Bauman bunu şöyle açıklar:

> Für sich özerk olmak, toplumun tarihselliğinin, ama her şeyden önce de süregiden, daimi tarihselliğinin farkında olmak anlamına gelir. Kapanımı mitinin çürütülmesi anlamına; ama aynı zamanda da geçmiş çözümlerin kutsal ve dolayısıyla dokunulmaz mirası tarafından ya da ulaşıldığı zaman kendi kendini sorgulamaya ve kendi kendini düzeltmeye son vermeyi haklı çıkaracak –hatta mecbur kılacak– ideal bir kusursuz toplum modeli tarafından kapatılmanın, şimdi ve her zaman, cesurca reddedilmesi anlamına gelir. Gerçekten özerk bir toplum kendi projesinin biçimi dışında herhangi bir biçim altında varolamaz: Yani, tek amacı ve varlık nedeni olarak önceden verilmiş bir mutluluk modelini kabullenmeyen, kapsamı sürekli genişleyen bir kendi kendini inceleme, eleştirme ve düzeltme özgürlüğünü benimseyen bir toplum olarak varolabilir (2012: 91).

Bir başka yaderklik nedeni, biyolojik dünya ile insan toplum dünyasının aynı şeylermiş gibi düşünülmesidir. Oysa gerçekte bu iki dünya birbirinden farklıdır. Canlı varlığın özerkliği, onun tamamlanmışlığını ifade eder. Birtakım rastlantılar ve dış etkenlerle birlikte verili bir programın tamamlanması ve tamam-

lanma sürecinin son bulması. Oysa toplumsal dünyanın özerkliği ancak bir tamamlanmamışlık/son bulmamışlık durumu ve bilinci/idraki sayesinde söz konusu olabilir. Zira bizzat insan tamamlanmış, verili bir varlık değildir. Heidegger'in söylediği gibi onun özü varoluşundadır. İnsan bir olasılıktır, olmak gücü ve fırsatına sahiptir, o, bu olasılıklar arasında yaptığı seçimlerle olmaya, var olmaya başlar. Bu oluşun ucu açıktır ve bir sonu ve kemal noktası yoktur (Blackham, 2012: 93). İnsan gibi insanların oluşturduğu toplumsal dünya da sürekli bir oluşum, değişim, başkalaşım içindedir. Özerklik, insan ve toplumun bu gerçekliğinden türer.

Özerklik, elbette, sadece bir bilinç durumuyla sınırlı bir olgu değildir, dolayısıyla fillî özerklik durup dururken kendiliğinden gerçekleşmez, bir kararı ve eylemi gerektirir. Zira eylem ve yaratıcılık, fiilî özerkliğin temelidir. İnsan ve toplum kendisini yaratır ve yeniden yaratarak sürdürür. Dünya, bizim seçiş ve eylemlerimizle biçimlenir ancak insan, kapasitesi sınırlı ve eksikli bir varlıktır. Bu yüzden düşünce, eylem ve yarattığı her şeyi, kendini ve düşünme stili de dahil her şeyi sürekli bir eleştiriye tabi tutmak zorundadır (Quinton, 1981: 163). Castoriadis'e göre (2006: 77) "özerklik, 'olgular' üzerine değil de toplumun imgesel imlemleri ve bu imlemlerin olası temeli üzerine açık ve sınırsız bir sorgulama patlak verdiği anda, bir tohum halinde, ortaya çıkar. Bu hem başka türlü bir toplumun hem de başka tür bireylerin adeta 'açılış'ının yapıldığı bir yaratım halidir".

Özerklik, insan yaratımının mutlak değil, göreli olduğunun bilincinde olunmasını ve başka birisinin yasası ve düzenlemesi olan bilinçdışına karşı bilincin tahakkümünü gerektirir (Castoriadis, 2013: 177). Sartre'a göre özerklik insan olmanın olmazsa olmazıdır, zira bir insan hem insan hem de bağımlı olamaz, o, kendine bile bağımlı değildir, dünyaya açıktır (Blackham, 2012: 161). Ancak insan, sorgulama, tartışma ve alternatifler kümesi içinde yeni bir karar vermenin ağır psikolojik yükünden kurtulmak için kendisinden önce belirleneni, Tanrı, atalar, bilim, ideoloji ve benzerleri tarafından sunulanı, zımnen mükemmel ve ebedi çözümlermiş gibi düşünmeyi seçebilir. Kısaca yaderklik bir de insanın bu eğiliminin sonucudur. Özerklik ise bir çabayı, eleştirelliği, karar vermenin yarattığı psikolojik gerilimi, acıyı ve Sartre'ın tabiriyle *bulantıyı* göze almayı gerektirir. Dolayısıyla; "bizi eylemden ayıran bir perde değildir bulantı, tersine bizi eylemle birleştiren, harekete götüren bir olaydır, eylemin bir parçasıdır" (Sartre, 2016: 45). Eylem, insanın var olma hamlesidir aynı zamanda. Zira o, doğal eğilimlerini yaşayan bir varlık değildir (Sartre, 2016: 39). Bir seçiş, karar veriş süreci içindedir sürekli, kararların sonuçları belli değildir, o yüzden karar ve eylemleri, mutlak bir hedefe yönelik olamaz. Bir sürü olanak ve alternatif içinde bir seçim yapmayı gerektiren karar süreci başlı başına bir gerilim ve bunaltıdır. Ancak gerilim, kararın ve eylemin baş koşuludur. İnsan, özgürlüğünü bu süreçte duyumsar. Zira önceden belirlenmiş bir doğayı ve kaderi yaşıyor değildir o,

bizzat seçtiği ve var ettiği bir dünyayı yaşıyordur ve istemeden atıldığı bu dünyada bütün yaptıklarından sorumludur (Sartre, 2016: 47). İçinde yaşadığı toplum, kültür, tarih ona birtakım yol gösterici bilgi ve tecrübe sunsa da insan onları olduğu gibi alamaz, bir yoruma tabi tutar, yani, son kertede yine ana karar verici kendisidir. Her şeyden önce bu tür bilgiler, yorumlar ve çözümler kendi içinde bulunduğu koşullardan çok farklı koşullarda oluşmuştur ve dolayısıyla da onun için yol gösterici olamazlar.

Özerklik, sınırsız bir sorgulama, başka bir deyişle "düşünsellik/yansıtıcılık" ve "özdüşünsellik/yansıtıcılık"ı gerektirir. Sorular, bireysel ve toplumsal düzeydedir. Toplumsal düzeyde yasalarımız iyi ve adil mi? Hangi yasaları yapmalıyız? biçiminde olabilir. Bireysel düzeyde ise felsefidir ve düşüncelerim doğru mu, doğru olup olmadığını bilebilir miyim veya nasıl bilebilirim, şeklindedir. Demokrasi ve siyasetin doğduğu an, yurttaşların var olan yasaları sorgulama ve yeni yasalar yapma olanağının ortaya çıkmasıdır. İşte bu an siyasetin de, tarihsel toplumsal anlamda insanın fiilî özgürlüğünün de doğduğu andır (Castoriadis, 2006: 77). Elbette özerkliğin bir nihai noktası ve bir tamamlanma eşiği yoktur. Özerklik, hiç değişmeyen bir akılla, her zaman geçerli ve bağlayıcı olacak bir yasanın yapılması olmayıp, yapılan her yasanın da aynı sorgulama sürecine tabi olması anlamında sonsuz bir yineleme süreci ile kaimdir. Castoriadis'in sözleriyle (78) "özerklik sonu olmayan bir hareket dâhilinde kendi kendini yaratan, aynı zamanda hem bireysel hem de toplumsal aklın düşünsel/yansıtıcı eylem tarzıdır".

Özerklikle, başka bir ifadeyle yaderkliğin bozulması ile bireyin gerçekten bireyleşmesinin yolu açılır ve birey hem özgün bir kamusal ifade için gerekli toplumsal yöntemleri bulabilir, hem de toplumsal dünyanın eleştirel düşünme yoluyla kendi kendisinin yerine başkasını koyabilmesine katkıda bulunabilir (56). Siyasal alanda özerklik temsilî demokrasiden çok, doğrudan demokrasiyi gerektirir. Çünkü temsilî demokraside, temsilci, temsil edilenin yerine konuşmakta ve bu yolla onun söz söyleme ve konuşma hakkını fiilen elinden almış olmaktadır. Bundan dolayı Castoriadis için temsil, temsil edilenlerin egemenliğinin temsil edenlere devredilmesidir. Kısaca özerklik, doğrudan demokrasiye yaklaşıldığı ölçüde gerçeklik kazanır. Karar sürecine olabildiğince çok kişinin katılımı, katılımsız alınan kararların uygulanmaması, özerklik için elzemdir (İnsel, 1998: 29).

Siyaset: Özerkliğin ve yaratımın imkânı ve sınırları

Daha önce de ifade edildiği üzere özerklik bilinci ve fiilî özerkliğin gerçekleşme alanlarından biri felsefe, diğeri siyasettir. Özerklik, özerklik bilinci ve bir özerklik "praksis"i olarak siyasetin ilk örneği –insanların tümü için geçerli olmasa da– Antik Yunan'da yaşanmıştır. Antik Yunan'da, *oikos*, yani hane ile *po-*

lisin bütün mensuplarını etkileyen sorunların tartışılıp çözüme kavuşturulduğu *ecclesia*, yani siyaset alanı ayrıdır. *Oikos* ile *ecclesia*, yani özel alan ile kamusal alanın diyaloğa, iletişime geçtiği alan ise *agora*dır (Bauman, 2012: 97). *Agora*, sözün değiş tokuş edildiği, çok-sesli, müdahaleden uzak bir alandır. *Agora*nın açık tutulması, insani varoluşun sürmesi, siyasetin ve demokrasinin var olması ve işlemesidir. Açık tutma ise öncelikle karşılıklı konuşma ve eleştirel aklın fiilî işlemesi sayesinde var olur. Konuşmayla insan, düşüncelerini diğerlerine iletme, fikirlerinin başkaları tarafından nasıl değerlendirildiğini görme ve nihayet düşünceleri üzerine yeniden düşünme olanağı bulur. Bu sayede fikirlerin donuklaşması ve dogmatikleşmesi önlenir. Eleştiri, sorgulama, tartışma, sonu olmayan, ucu açık bir süreçtir. Sürecin çeşitli aşamalarında kimi konularda sağlanan yüksek oranlı oydaşmalar, tartışma ve sorgulama sürecini asla sonlandırmaz. Zira, Arendt'in (2012: 120-121) söylediği gibi kamusal alan denen şey, insanlar arasındaki kanaatlerin değişimiyle oluşur, ancak herkesin kanaati tek bir kanaat haline geldiğinde, yani müzakere gereksizleştiğinde kamusal alan, yani siyaset ortadan kalkmış olacaktır. Siyaset ve demokrasinin doğduğu an politikaların ve yasaların fiilî olarak sorgulandığı ve sorgulanması olanağının ortaya çıktığı andır.

Kamusal alan ve siyaset, karşılıklı konuşma ve ikna ile teşekkül eder. Kişi bu süreçte kendisinden farklı kişilerle diyaloğa geçer. Bu alan, farklılığın, çoğulluğun alanıdır. Kamusal alanı yaşatan ve sürekli kılan unsurlardan biri budur. Kamusal alanın işlemesi için, aktörlerin, siyasal alanda olası en isabetli çözümlerin karşılıklı müzakere ve omuz omuza vererek bulunabileceğine inanmış olmalarını gerekir. Tartışma sürecinde geçici uzlaşmalar, oydaşmalar olur ancak tam bir oydaşma asla gerçekleşmez. İnşa edilen çözümler nihai çözümler değildir. Zira bazı sorunlara kısmi çözümler bulunurken yeni sorunlar baş gösterecektir.

Siyaset, nihai dogma tanımayan akli tartışma alanıdır. Canlılar arasında, dünyadaki doğal döngüye müdahale edebilme yeteneğine sahip olan yegâne varlık insandır. Siyaset, işte insanın bu kasıtlı etkinliklerinden biridir. İnsan, hemcinsleriyle diyalog içinde bulduğu çözümlerle yaşamda iz bırakır (Arendt, 2014: 71-72). Bu anlamda siyaset ölümsüzlüğün mekânıdır.[2] Heidegger'in söylediği gibi bu yolla insan, gerçek varoluşa ulaşır. Gerçek varoluş, insanın özgür olduğunu duyumsamasıyla, yani yazgısını kendi çabasıyla oluşturmasıyla ortaya çıkar, bu da bulantı deneyimi ile gerçekleşir. İnsan, bulantı, yani psikolojik ve entelektüel gerilim yaşamadan özerk bir varoluşa ulaşamaz. Gerçek olmayan varoluş, bunalımdan kaçan ve genel görüşlere sığınan insan topluluklarının varlığında belirginleşir (Timuçin, 2002: 404). Bu toplumlar, faili olmadıkları kararların, ta-

2 Kamusal alanın ve siyasetin varlığı insanın ölümsüzlük arayışıyla yakından ilişkilidir. Toplumsal dünya bizim içine doğduğumuz ve ölürken ardımızda bıraktığımız, eskiden oluşmuş ve bizden sonra da yaşayacak bir şeydir. İnsanları birbirleriyle diyaloğa sokan, onun bu süreklilik niteliğidir. Onun potansiyel ölümsüzlüğü olmadan ne kamusal alan ne ortak dünya ne de bunları devindiren bir insani etkinlik olarak siyaset mümkün olabilir (Arendt, 2013: 98-99).

sarıların etkisine maruz kalan ve kendi potansiyellerinin farkında olmayan yaderk toplumlardır.

Hiç şüphesiz siyaset yoluyla yaratım ve kurumlandırma, bir *tabula rasa*dan ve beyaz bir sayfadan başlatılan bir şey değildir. Castoriadis'in (2006: 45-46) söylediği gibi, "tarihsel yaratımın geçmişin tüm kalıntılarından arındırılmış bir sahnede oluştuğu anlamına gelmez". Zira insanın önünde, etrafında "olağanüstü ve inanılmaz derecede karmaşık bir mevcut şeyler ve kısmi koşullar kitlesi hep vardır ve tarihsel yaratım bu kitlenin içinde olur". Her yaratım, "eski" üzerine yapılan bir işlemdir. Siyaset, toplumsal gerçeğin dönüştürülmesi yönünde bir niyet ve eylemdir. Üstelik, yaratılanlar da oldukça sınırlı ve mütevazı eklemeler ve değişimlerdir. Dolayısıyla siyasetten söz ederken toplumsal olan üzerinde oldukça sınırlı bir etkiden söz ettiğimizi akılda tutmak gerekmektedir. Bourdieu'nün söylediği gibi (2016: 57) bu anlamda siyaset, dünyayı bir tür sihir gücüyle değiştirmeye yeltenen ütopizmden tamamen farklı bir şeydir. Siyaset yoluyla toplumsal alanda eğer anlamlı bir sonuç alınmak isteniyorsa siyasetin gücünün ve sınırının farkında olmak bir zorunluluktur. Politika insana, daha önceki eylemlerin harekete geçirdiği olaylar zincirini kısmen de olsa durdurabilme veya onların yönünü değiştirebilme yönünde inisiyatif alma imkânı verir. Bu da başka şeylerin yanında, olgusal hakikat dediğimiz, değiştiremeyeceğimiz şeylerin bilgisine sahip olmaya bağlıdır. Zira siyaset, bir yapma (*techne*) değil, bir eylemdir. Yapmada bir şey yapılır, tamamlanır. Eylemde ise süreklilik vardır. Politikada sonuçlar baştan öngörülüp rasyonelleştirilemez. Yani politika bir imalat değildir, dolayısıyla tanımlı bir başlangıcı ve öngörülebilir bir sonucu yoktur. Politik eylemin sonucu olsa olsa "sonsuz sayıdaki yeni olaylar zincirinin başlatıcısı olmaktan ibarettir" (Arendt, 2014: 94). Siyaset, toplumsal süreçlere bilinçli bir müdahaledir. Siyasal eylemin etkili olması, ancak ve ancak mümkün ve muhtemel olana ilişkin doğru bir kavrayışa dayanmasına bağlıdır. Bunun için de siyaset yapıcısı, öncelikle, toplumsal dünyanın içerdiği potansiyelleri, çelişkileri ve içkin eğilimleri dikkate almak zorundadır. Kısaca sahici siyaset, ciddi bir sosyolojik analiz üzerine temellenebilir.[3]

Siyasal etkinliğin sınırının farkında olmamak, yani yaratımın imkânı ve sınırları konusundaki bir yanılgı, insanın yapabilecekleri konusunda içine girebileceği abartılı ruh hali, onu özerklik yolundan çıkarıp yaderkliğe yöneltir. Ahmet İnsel bunu şöyle açıklar:

> Özerklik, her an her şeyi yıkıp, onları yeniden kurmaya kalkışmak gibi bir bilinçsiz boşalma değil, her an her kurumun konumunu, işlevini, faaliyetini sorgulamanın mümkün olduğu bilincine ve hakkına sahip olmaktır. Kurucu güç olma bilinci ve ko-

3 Hiç şüphesiz sosyolog, yalnızca siyasal eylemin nihai başarısı veya başarısızlığını belirleyecek olan koşulları tarif eder. Nelerin yapılacağı konusuna karışmaz, o, siyasetin işidir. "Sosyolog böylece, insanları, sonucu sebep zannederek, siyasal eylemin sonuçlarını eylemin etkili olmak için ihtiyaç duyduğu tarihsel koşullarla karıştırma hatasına karşı uyarır" (Bourdieu, 2016: 57).

> numuyla davranan toplumsal insanın dinginliği, gerçek özerkliğin getirdiği sorumluluğun yansımasıdır. Özerklik, aynı zamanda bir özsınırlamayı gerektirir. Yapabileceğini bilmek, ama aklına her geleni, canının her istediğini yapmamak, özerklik arayışının toplumsalı hırpalamaması ve giderek, özerkliğin kendisinin sürdürülemez olmasını engellemek için elzemdir (1998: 32).

İşte bu nedenle insan, siyasal etkinlikle büyük çaplı toplumsal değişimin yaratılabileceği yönünde –siyasetin sınırlarıyla bağdaşmayan– bir umuda kapılmamalıdır. Zira bu türden büyük umutlar, büyük ve derin hayal kırıklıkları yaratabilir. Elbette insanın geleceğe dair hayalleri ve tasarıları olacaktır, ancak bu, gelecekte bunların bir toplumsal gerçeklik kazanacağı anlamına gelmez. Castoriadis'e göre (2013: 8) politika yapım süreci düzenli ve denetlenebilen bir süreç değildir. Dolayısıyla siyaset, kesin sonucu hedeflemeden insanın elinden geleni yapması durumudur. İnsan sonucu bilemez, öngöremez, kendi eylemi dışında hiçbir şeye bel bağlayıp güvenemez, kendi eyleminin sonuçlarına bile. Çünkü insan, temelde belirsiz ve her zaman kararlarında farklı yönlere gidebilecek öngörülemez etkilere açık bir varlıktır. Böyle olduğu içindir ki insanın mükemmel bir gelecek planlaması imkânsızdır. Dolayısıyla, bir tasarının, bir kararın ve eylemin sonucu *a priori* olarak öngörülemez. Bugün, bir öngörünün eseri olmadığı gibi yarın da olmayacaktır. İnsan Tanrı'nın, tarih yasalarının, ahlâki ilkelerin, makrososyolojik tasarıların bir nesnesi değildir. Aksine tarihsel ve toplumsal gerçeklik insanın planlı plansız basirete dayalı eylemlerinin ürünüdür. Eğer politik kararlardan olumlu bir sonuç alınmak isteniyorsa, bu kararların mütevazı amaçlara yönelik olması gerekir (Quinton, 1981: 154). Zira insani varoluş da toplum da kırılgan bir yapıdadır. Dolayısıyla özerk bir toplumun yaratımları da bu bünyevi ölümlülükle maluldür. Özerk bir toplum, bu kırılganlık ve ölümlülüğün idrakinde olarak sürekli bir iyileştirme çabası içindedir. İşinin bittiği ve dolayısıyla her şeyi bir gün gelip akışına bırakamayacağı bilincini canlı tutmak zorundadır (Bauman, 2012: 91).

Özerklik bilincini canlı tutmanın yolu eleştirel düşüncedir. İnsan, yaşadığı dünyayı her gün biraz daha insani ve yaşanılır kılmak için yarattığı şeyler ve bulduğu çözümler üzerine sürekli eğilmek durumundadır. Kendi üzerine, kendi eylemi ve eseri üzerine düşünme ve bunu bitmek tükenmek bilmeyen bir çaba içinde sürdürme fırsatına sahip yegâne varlık insandır (Castoriadis, 1998: 51). Dolayısıyla eleştirel düşünme hem insani varoluşun hem de bunun sürekli kılınmasının temelidir. Zygmunt Bauman'ın sözleriyle (2012: 94):

> Eleştirel düşünme, kendi iç itkisi gibi temellerden yoksun olduğu gibi bir hedef noktasından da yoksundur. Ne hazır bir kurallar listesinin ne de yola çıkış noktasından önce belirlenmiş bir telos'un ipoteği altına girmez (girmeyi reddeder). Yola devam ederken kendi temellerini kendi inşa eder ve kendi söker.

Eleştiri, bir önceki çözümün sınırlılığına ve göreliliğine işaret eder. Buradaki ana koyut şudur; hiçbir bilimsel yöntem, kuram, bilgi, siyasal ilke, politik çözüm mutlak ve dolayısıyla nihai değildir. Olabildiğince fazla aklın sorun çözme sürecinde devreye girmesine olanak tanıyan demokraside bile bulunan çözümler en iyi çözümler olarak görülemez.

Ancak bütün bunlara rağmen, dinî, ahlâki, ideolojik, siyasal büyük vaatler, mükemmel toplum tasarıları, insana her zaman için oldukça sempatik gelebilir. Dolayısıyla bu sempati, özerklik adına, dizginlenmesi ve sürekli gözetim altında tutulması gereken bir duygudur. Zira insan, nesnel toplumsal gerçeklikle bağdaşmayan, sadece zihinde haklılaştırılmış rasyonel makro toplumsal projelerle toplumda istenilen değişikliğin yapılamayacağının bilincinde olmalıdır (Castoriadis, 2013: 124-125). Çünkü yukarıda da söylendiği üzere toplum bir hammadde, siyaset de bir imalat değildir. Siyaset mükemmel ve öngörülebilir bir modele göre gerçekleştirilen bir eylem değildir. Bir başlangıcı, sonu ve hele hele kesin bir ürünü yoktur. Zira siyaset ancak toplumda daha önceden oluşmuş ve var olan yatkınlıkları beraberine katarak kimi mütevazı sonuçlara ulaşabilir. Bunlar siyasal eylemin bizzat üretmediği yatkınlıklardır. Siyasetin işlevi bu yatkınlıkları şiddetlendirerek belirli sonuçlara ulaşmaya çalışmaktır (Bourdieu, 2016: 57). Kişiyi atalete sürükleyip bir yaderklik durumuna yönelten bu türden büyük anlatılara kanmaktan kurtulmak için insanın elinde eleştirel akıldan başka uygun dizginleyici yoktur. Zira bu türden bir yanılsama, insanın, sınırlı ve kendi üzerine katlanan eleştirel aklın verimlerinden de, kısmi ve parça parça çözümlerle elde edebileceği kazanımlardan da mahrum kalmasına yol açacaktır. Dolayısıyla siyasal eylemin amacı örneğin mutlak eşitliği sağlamak değil, toplumu bugün olduğundan biraz daha eşit ve özgür hale getirme yönünde çalışmaktır.

Sonuç yerine

Castoriadis'in söylediklerinden anlaşılan, insan olmanın verili bir durumu ifade etmediği, onun sadece bir imkân olduğu ve öncelikle bir bilinci, sonra eylemi ve sürekli olarak da kendi düşünce ve eylemleri üzerine bitimsiz bir sorgulama çabasını gerektirdiğidir. Yani, özgürlüğün, özerkliğin, normatif aşkıncı bir kavram olmaktan çıkıp bir toplumsal gerçeklik kazanması, insanların bu doğrultuda göstereceği çabaya bağlıdır. Yöntem olarak özerklik, bugün var olanı, nesnel olanı, nasıl biraz daha eşit, özgür ve dolayısıyla insani hale getirebileceğimiz üzerine düşünme ve eyleme geçmekle, felsefe ve politik eylemin birlikteliğiyle mümkündür. Kısaca Castoriadis bütünün kökten bir dönüşüme tabi tutulabileceğine de, nihai bir sonucu hedefleyen kapalı bir sistemle özgür bir dünyanın temelli olarak kurulabileceğine de inanmaz. Zira bir toplumda tahakküm, sömürü bugün var olandır ve dolayısıyla onun aşılması yönünde yapılacaklar da bugün yapılmalıdır.

Castoriadis özerklik bilincini, özgürlüğün önkoşulu olarak koyutlar. Yani insanlar öncelikle, mevcut güç ve iktidar ilişkilerinin doğal değil, yaratılmış ilişkiler olduğunun ve dolayısıyla kendileri tarafından değişime uğratılabileceğinin bilincinde olmalıdırlar. Zira toplumsal olan doğal ve rasyonel değil, tarihseldir, onun bugünkü varlığı nasıl insan yaratımının bir sonucuysa yarın da öyle olacaktır. Bu şekilde özerklik bilincine erişen özne-insanın, mevcut tahakküm ilişkilerini sekteye uğratmak için yapacağı ilk şey mevcut toplumun eleştirel incelemesi ve teşhiridir. Zira eleştirellik, var olan gerçekliğin olumsuz uğrağının görülmesi ve onun diyalektik dönüşümünün önkoşuludur.

Castoriadis'in dikkate değer bir diğer yönü, özerklik bilinci ve özgürlüğü, belirli bir sınıf, grup için değil, bütün insanlar için istemesidir. Zira o, Batı'da kökleri Platon ve Aristo'ya kadar uzanan düşünme ve siyasal eylemi toplumun belirli bir kesimiyle sınırlı tutan elitist yaklaşıma karşıdır. Ona göre bu elitist durum, günümüz temsilî demokrasisinde farklı biçim ve düzeyde de olsa varlığını sürdürmektedir. Bugün temsilî demokrasi, sınırlı aktörlerce biçimlendirilen yaderk dünyanın türlü manipülasyonlarla kitlelere onaylatılması yönünde işlemekte, temsil edilenin düşünme, konuşma, eylem gibi üç temel insani yetisi ise giderek dumura uğramaktadır. Castoridis'e göre bu gelişmede sorumluluk yalnızca temsil eden konumundaki hakim sınıflarda değildir. Zira eşitlik ve özgürlük siyaseti yüzyıllardır her geçen gün biraz daha aşınmaya uğradıysa, bunda asıl sorumlu olan, ona örtülü açık rıza gösteren kitlelerdir. Dolayısıyla bugünden yarına özerklik ve özgürlük yönünde bir açıklığın yaratılması için öncelikle insanlığın, yaderkliğin anlamı ve yaderk bir dünyada insanın durumu üzerine düşünmesi gerekir. Ancak bu yolla insanlık söz, karşılıklı konuşma, ikna, kararlara katılım alanı olarak kamusal alanı yeniden canlandırma, kamusal mutluluğu deneyimleme ve insan olmanın derin hazzını tatma fırsatını yakalayabilecektir.

KAYNAKÇA

Arendt, H. (2014) *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim, Istanbul.

Arendt, H. (2013) *İnsanlık Durumu*, İletişim, Istanbul.

Arendt, H. (2012) *Devrim Üzerine*, İletişim, Istanbul.

Bauman, Z. (2012) *Siyaset Arayışı*, Metis, Istanbul.

Blackham, H. J. (2012), *Altı Varoluşçu Düşünür*, Dost, Ankara.

Bourdieu, P. (2016), *Sosyoloji Meseleleri*, Heretik, Ankara.

Castoriadis, C. (2013) *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?: Marksizm ve Devrimci Kuram*, İletişim, Istanbul.

Castoriadis, C. (2006) *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, İletişim, Istanbul.

Castoriadis, C. (1998) "Tarih ve Toplumun Her Biçimi Özgül Bir Yaratımdır", Olivier Morel (söy.) Cornelius Castoriadis ile söyleşi, *Birikim*, 108: 41-51.

Castoriadis, C. (1997) "Democracy as Procedure and Democracy as Regime", *Constellations*, 4(1): 1-18.

Çörekçioğlu, H. (2016) "Otonomi Sorunu: Eleştirel Mesafe ve Düşünüm", *Ethos*, 9(1): 97-105.

İnsel, A. (1998) "Castoriadis ve Özerklik Sorunsalı", *Birikim*, 108: 25-33.

Popper, K. R. (1989) *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt I*, Remzi, İstanbul.

Popper, K. R. (2016) *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, YKY, İstanbul.

Quinton, A. (1981) "Karl Popper: Özler Olmadan Siyaset" A. De Crespigny ve Kennet, R. Minogue (der.) *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* içinde, Remzi, İstanbul, 151-169.

Sartre, J. P. (2016) *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*, Say, İstanbul.

Timuçin, A. (2002) *Düşünce Tarihi, Cilt 3*, Bulut, İstanbul.

Şehir, egemenlik ve çatışma mekânları

*Deniz Yonucu**

Özet: Bu makale isyan/muhalefet bastırma (*counterinsurgency*) stratejileri ve devlet-karşıtı şiddet arasındaki ilişkiyi incelemektedir. İstanbul'daki Alevi ve Kürt muhalif nüfusun yaşadığı işçi sınıfı mahalleleri örneğinden yola çıkarak "düşük yoğunluklu çatışma alanları" yaratmanın devletin egemenliğini devam ettirmesindeki rolünü tartışmaktadır. Makale, muhaliflerin yaşadığı alanlara sıkıştırılmış devlet şiddeti ve karşı şiddetin, Soğuk Savaş döneminde Fransa ve Amerika tarafından geliştirilen ve daha sonra Güney (*Global South*) ülkelerine de ihraç edilen, isyan/muhalefet bastırma teknikleri bağlamında anlaşılması gerektiğini öne sürmektedir. Bu çerçevede, yazar Türkiye'deki kentsel şiddetin, çatışma ve şiddeti körükleyerek düzen (*order*) sağlamayı hedefleyen polisiye teknikler çerçevesinde anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir.

Anahtar sözcükler: İstanbul, muhalefet, isyan/muhalefet bastırma, kentsel şiddet, düşük yoğunluklu çatışma.

Kent ve güvenlik alanlarında çalışan eleştirel sosyal bilimciler, "militer kentleşme" (Graham, 2011) süreçlerine değinerek, kentlerin askerî yöntemlerle kontrol altına alındığını ve kent yoksullarının yaşadıkları mekânların şiddet ve çatışma alanları haline geldiğini vurguluyorlar (Davis, 1992; Diken, 2004; Graham, 2011; Iveson, 2010; Meeks, 2006; Wacquant, 2008). Aslında, yazının ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak tartışacağım gibi, uzun süredir içinde yaşadığımız kapitalist ve ırkçı dünya sisteminde, şehirlerin, yani içerisinde kapitalizmi ve ırkçılığı yok etme potansiyeli taşıyan nüfusu barındıran mekânların, "iç savaş" mekânlarına ya da düşük yoğunluklu çatışma alanlarına dönüşmesi Cezayir Bağımsızlık Savaşı ve 1960'larda Kuzey Amerika'da kitleselleşen siyah direniş hareketine kadar uzanan, daha eski bir idari ve askerî strateji değişimine

(*) 2014 yılında Cornell Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümü'nden doktora derecesi alan Deniz Yonucu, şu anda Münih Ludwig Maximilian Üniversitesi'nde DAAD misafir öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır.

dayanıyor. Bu yazıda, İstanbul örneğine de değinerek, şehirlerde düşük yoğunluklu çatışma alanları yaratmanın önemli bir düzen (*order*) sağlama yöntemi olduğunu tartışacağım.

Egemenlik ve şiddet

Walter Benjamin, bir yandan şehirler üzerine yazarken, bir yandan da modern burjuva egemenlik ilişkilerine ve burjuva hukukuna içkin şiddet üzerine yazar. Benjamin'e göre, modern devleti ve onun hukuk rejimini var ve mümkün kılan şey şiddettir (Benjamin, 1978). Bir adalet vaadi olarak adaletsizliği garanti altına alan burjuva hukuku, gücünü şiddetten ve olağanüstü halden alır. Şiddet, modern kapitalist toplumu var ve devamlı kılan en temel pratiktir. Benjamin'in şiddetin kuruculuğuna dair düşünceleri ve şiddetin ve istisnanın/olağanüstü halin modern/merkezî devlet hukukunun kurucu parçası olduğuna dair görüşleri son on-on beş yılda, İtalyan filozof Giorgio Agamben'in çalışmalarının açtığı tartışmalarla, eleştirel akademik çevrelerde yaygın bir görünürlük kazandı (Agamben, 1998; 2005).

Benjamin (1968), "ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız olağanüstü hal istisna değil kuraldır" (257) demişti. Yani, modern devlet tarihine ezilenlerin tarihinden doğru baktığımızda göreceğimiz şeyin devam eden bir şiddet ve baskı olduğunu vurgulamıştı. Benjamin'in çağdaşı olan ve dertleri birbirinden tamamen farklı olan Alman Nazi hukukçusu Carl Schmitt ise, yine aynı dönemde, istisnanın/olağanüstü halin kendisinin kural olduğunu söylemişti (Schmitt, 1985). Biri modern devletin tarih sahnesinden silinmesini isteyen, diğeri ise modern devleti, toplumun üzerinde ve ebedi güç yapmak isteyen bu iki düşünür, Nazi Almanya'sına bakıp, faşizmin açık ettiği, su yüzüne çıkardığı kaideyi görmüşlerdi. Modern devlet formunun ve bu formun koruyucusu olan hukukun nasıl şiddetle sürdürülebilir kılındığının farkına varmışlardı. Yani, şiddetin ve faşizmin modern ve merkezî egemenlik formuna zarar veren, onun tam olarak gerçekleşmesini engelleyen bir kusur olmadığını, tam tersine, modern devlet formunun tamamlayıcısı ve koruyucusu olduğunu, tıpkı sömürgelerde yaşayanlar gibi, olanca açıklığıyla görebilmişlerdi.

Sömürgeci egemenlik biçiminin en keskin eleştiricilerinden biri olan Franz Fanon, ölmeden kısa bir süre önce tamamladığı *Yeryüzünün Lanetlileri* isimli kitabında, Batı'nın sömürgelerdeki şiddetli varlığını anlatır (Fanon, 2011). Ölümünün eşiğinde yazdığı bu metinde, Fanon sömürgeleştirilen halklara, mücadelelerinin sonunda kuracakları toplumsal yapının ve siyasi iktidar biçiminin asla Batılı, modern devlet modelini örnek almamasını önerir. Çünkü modern, merkezî devlet modelinin can damarı şiddettir; modern devlet kendi iktidarını şiddetle garanti altına alır ve devam ettirir. Bunun en açık görüldüğü yerlerse sömürgelerdir. Fanon'a göre, sömürgeci şiddet bir reaksiyon değildir. Yani sö-

mürgeci şiddet halihazırda var olan bir direnişi bastırma amacıyla ortaya çıkmaz. Sömürgeci, şiddeti sömürgeleştirilenin evine, yurduna ve aklına getirendir. Sömürgeci, sömürge halklarını şiddete çağırandır; onları şiddet rejiminin içine çekendir. Yani, sömürgeci şiddet bugün artık güncel bir polislik kavramı olarak sıkça duyduğumuz gibi *proaktif*tir, önleyicidir.

Mekân, egemenlik ve militarizm

Bugün küresel anlamda oldukça yaygın olarak kullanılan ve önleyici idarenin bir parçası olan "önleyici polislik," isyanın nerelerden gelebileceğini öngörüp, isyanların ve muhalefetin örgütlenmesine olanak verebilecek ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasını engellemeye dayalı bir idare biçimidir (Mamdani, 1997). Mahmood Mamdani, Güney Afrika'da sömürgeci İngiliz idaresini tartıştığı *Vatandaş ve Tebaa* (*Citizen and Subject*) isimli kitabında, siyahlarla beyazları radikal biçimde ayrıştıran iskân politikalarının, yani, *apartheid*in nasıl önleyici idare biçimi olduğundan bahseder. Fanon ise, yine *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde Cezayir'deki Fransız yönetimin nasıl ikili şehirler yaratıp, şiddeti yerel halkların yaşadığı mekânlara sıkıştırarak mümkün kıldığını anlatır. Fanon'a göre, sömürgeci egemenlik biçimi –Türkiyeli okura Türkiye Kürdistan'ı örneğinden çok tanıdık gelebileceği gibi–[1] mekânın kompartmantalize edilişi ve militarist yöntemlerle ayrıştırılan iç sınırların (örneğin, asker ve polis denetiminde olan barikatlar ve kimlik kontrol noktaları) oluşturulması sayesinde varlığını sürdürebilmiştir. Militarist yöntemlerle kontrol edilen iç sınırlar sayesinde, hem isyan etme potansiyeline sahip sömürge halklar şiddet yoluyla kontrol altında tutulabilmiştir hem de süreklileşen şiddet o mekânlardaki toplumsal ilişkilere radikal bir biçimde nüfuz etmiştir.

Ancak, *apartheid* rejimi veya mekânsal kompartmentalizasyon sömürgecilik karşıtı direnişi engellemek için tek başına yeterli olmamıştır. Sömürge karşıtı direniş hareketleri karşında yenilen sömürgeci iktidarlar, iktidar ve mekâna dair yeni dersler çıkartır. Bu çıkartılan dersler, ABD, Fransa, Türkiye gibi bugün artık yaygın bir şehircilik politikası haline gelen militer şehircilik anlayışının yapıtaşlarını oluşturur.

Düşük yoğunluklu çatışma alanları

Mekânın egemenlik savaşında araçsallaştırılma biçimindeki strateji değişikliğindeki ana dönemeç Cezayir'deki sömürgecilik karşıtı halk direnişinin Fransa'yı uğrattığı yenilgiden sonradır (Haysom, 1989). Fransa'nın Cezayir halkı karşısındaki yenilgisinden sonra geliştirdiği stratejileri ünlü *Stratejiye Giriş* kitabında da yazan Fransız General André Beaufre'ün en temel stratejik önerile-

1 Fransız Cezayir'i ve Türkiye Kürdistan'ı arasındaki idari benzerlikler için bkz. (Ünlü, 2014).

rinden biri çatışmanın sürekli hale getirilerek kente taşınması, yani kent içinde düşük yoğunluklu çatışma alanları yaratılması ve bu sayede çatışmanın sürdürülebilir hale gelmesidir (Beaufre, 1965). Beaufre'e göre, artık iki ülke arasında yapılan cephe savaşları dönemi kapanmıştır. Kapitalist devletlerin varlığını devam ettirebilmek için ihtiyaç duyduğu çatışma ve/veya olağanüstü hal, kentlere taşınmalıdır.

Beaufre'ün önerisi, muhalefete karşı verilen mücadelede, muhalefeti bastırmak yerine, muhalefetin örgütlenme biçimi değiştirmektir, muhalif aktörlerin muhalefet etme biçimlerini, muhaliflerle halk kitleleri arasındaki bağı kopartacak biçimde şekillendirmeye çalışacak askerî müdahalelerde bulunmaktır. Böyle bir strateji, yoksulların ve ezilen halkların yaşadığı mekânları "düşük yoğunluklu çatışma alanı"na (*low intesity conflict zone*) dönüştürüp, bu mekânlardaki muhaliflerin savunma ya da asayiş sağlama amacıyla silahlanmasını ve/veya silahlı mücadeleyi kendi yaşadıkları alanlara taşımasını sağlayacak ve böylece muhalifler ve halk arasındaki bağların kopmasına ve toplumsal muhalefetin parçalanmasına neden olacaktır. Dolayısıyla, Beaufre'ün temel stratejilerinden biri, muhalif grupların, kendi yaşadıkları alanlarda silahlanmasının önünü açmaktır. Bunun yöntemlerinden biri, şiddet yoluyla karşı-şiddeti teşvik etmek, yani ezilenlerin yaşadığı alanlarda güvenlik sağlamayarak bu alanlarda asayişin sağlanması, yani "polislik" işini muhaliflere bırakmaktır.

Fransız generalin yeni idari-askerî stratejisi, dünyanın başka coğrafyalarındaki yönetici elitler tarafından da benimsenip uygulamaya koyulmuştur. Şu anda Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Özel Temsilcisi ve Sudan ve Güney Sudan delegesi olan Nicholas Haysom, eleştirel bir hukukçu olduğu dönemlerde yazdığı bir makalede bu stratejinin Güney Afrika'da anti-*apartheid* direnişi sırasında nasıl uygulandığına dikkat çeker (Haysom, 1989). Haysom, *apartheid* karşıtı mücadelenin yükseldiği dönemde siyahların yaşadığı bölgelerde güvenlik sorunu karşısında ortaya çıkan silahlı ve yasadışı "asayiş" sağlayan siyah grupları (*vigilante*) tartıştığı makalesinde, bu grupların ortaya çıkmasının *apartheid* karşıtı direnişi nasıl güçsüzleştirdiğini tartışır. İlk olarak, siyahların yaşadığı bölgelerde asayiş sağlamayan sömürge devleti polisi, asayiş sağlayacak silahlı grupların çıkması için alan açar. İkinci olarak, siyah mahallelerde korku salarak güvenlik sağladığını iddia eden ve bir nevi illegal polislik yapan *apartheid* karşıtı bu gruplara, apartheid rejiminin ırkçı beyaz polisleri müdahale etmez. Böylece, siyahların yaşadığı bölgeler düşük yoğunluklu çatışma alanlarına dönüşür. Haysom, bu tarz grupların varlıklarının teşvik edici polisiye müdahalelerin –müdahale etmemeyi de bir müdahale biçimi olarak görebiliriz– yeni bir muhalefeti bastırma (*counterinsurgency*) formu olduğunu iddia eder. Bu baskı formu, siyahların yaşadığı ve devletin polisinin güvenlik sağlamadığı mahallelerde silahlı siyah grupların varlığına ve yasadışı polisliğe ihtiyaç yaratarak genç ve silahlı siyah gruplarla halk arasındaki mesafeyi açar. Sokak silahlı gruplar tarafın-

dan kontrol edildikçe ve farklı gruplar kontrolü kendi tekeline almaya çalıştıkça, her ne kadar bu gruplar siyah ve *apartheid* karşıtı olsa da, halkla aralarındaki mesafe açılır, *apartheid* karşıtı direniş bölünür. Haysom, bu stratejinin *apartheid* karşıtı hareketin güçsüzleşmesinde ve parçalanmasında önemli etkilerini olduğunu söyler.

Haysom, aynı yazıda o dönem Güney Afrika'da iç güvenlikten sorumlu olanlar arasında yer alan General Magnus Malan'ın geçmişine de işaret eder. Malan, Cezayir Bağımsızlık Savaşı sırasında, Cezayir'de gözlemci teğmen olarak bulunmuştur ve Cezayir Savaşı'nın önemli isimlerinden General Beaufre'nin stratejilerinden etkilenmiştir. Benzer bir strateji değişikliği ilanı, Amerika Birleşik Devtletleri'nde, tarihe Watt İsyanları olarak geçen, 1965'te Los Angeles'taki Siyah İsyanları'nın hemen ardından gelir. Dönemin Başkan Yardımcısı Hubert Humphrey, isyanların hemen ardından, "bugün en büyük savaşımız, Güney Vietnam'da değildir" der. "En zorlu savaş şehirlerimiz için savaştır. (...) Ama, savaş sadece Amerikan şehirlerinde değildir, şehirler içindir" (akt. Lyod, 2011: 115). Humphrey'in özellikle, "Amerikan şehirlerinde değil, Amerikan şehirleri içindir" diye belirtmesi önemlidir. Savaş, Amerikan şehirlerindeki istenmeyen, isyan ederek beyaz iktidarı tehdit eden siyah nüfusu bastırmak içindir. Esas savaş şehirlerde egemenlik savaşıdır; şehirleri tamamen ele geçirmek için verilen savaştır. Şehirdeki egemenlik savaşının en önemli tekniği ise muhalif nüfusu şiddetin içine çekerek kriminalize etmek ve muhaliflerle halk arasındaki bağı güçsüzleştirmektir.

Derdi yönetmek olanlar birbirlerinden öğrenir. Diğer bir ifadeyle, iktidar teknikleri başka coğrafyalara ithal edilir, ihtiyaç durumda eski teknikler yeniden kullanıma girer. Tam da bu yüzden, bugün birçok eleştirel sosyal bilimci, sömürgeci şehir idare biçiminin, tekrar tezahür ettiğinden bahsediyor (Scheper-Hughes ve Hoffman, 1998; Kipfer, 2009; Lemanski, 2004). Tam da bu yüzden, kentlerin en çok ezilenleri yaşadıkları mekânları dünyanın başka yerlerinde yaşayan sömürgeleştirilen hakların mekânlarına benzetiyor. Örneğin, bazı sosyal bilimciler Paris'te yeni bir *apartheid* rejimi olduğundan (Silverstein ve Tetreault, 2006) bahsederken, Brezilya'nın *favela*larında, Belfast'ın Katolik bölgelerinde ya da İstanbul'un Alevilerin ve Kürtlerin yaşadığı işçi sınıfı mahallerinde yaşayanlar, yaşadıkları mekânları Gazze'ye benzetiyor.

İstanbul'da düşük yoğunluklu çatışma mekânları

Türkiye'de mekânın ayrıştırılması ve militarist mekân kontrolü dediğimizde, ilk akla gelen Türkiye Kürdistan'ı ve bölgeye uzun yıllarca damgasını vuran olağanüstü hal rejimi olur. Ancak, bu kontrol biçimi, yani asker ve polis güçlerinin, devletin resmî sınırları içindeki bir mekânda, düşman topraklarındaymış gibi hareket etmesi, 1990 başlarından itibaren sadece Kürt illeriyle sınırlı kal-

mıyor. Her ne kadar yoğunluğu Kürt illeriyle karşılaştırılamayacak kadar olsa da, 1990'lardan itibaren, İstanbul da egemenlik savaşının merkezi haline gelir.

Cihan Tuğal'ın (2011) *Pasif Devrim* isimli kitabında gösterdiği gibi, 80 Darbesi'nden sonra, Sünni-Türk işçi sınıfının önemli bir kısmı ve Kürt-Sünni nüfusun bir kısmı, yüzünü İslâmcı ve muhafazakâr partilere döndüler. Bunda Tuğal'ın da ifade ettiği gibi, mahallelerde örgütlenen İslâmcı dayanışma ağlarının, neoliberal politikaların işçiler ve kent yoksulları üzerindeki etkisini bir nebze azaltmasının da payı var. Diğer bir neden ise, darbenin yarattığı baskı ortamı. Ancak, Sünni-Türk işçi sınıfının büyük çoğunluğu için 80 Darbesi, devlet şiddetiyle ilk karşılaşma iken, Kürtler ve Aleviler için darbe devlet şiddetinin, kendilerine yönelmiş devamlı döngüsü içinde sadece bir başka duraktı. Başka türlü ifade edecek olursak, Sünni-Türk sosyalist işçi sınıfı kitlesel devlet şiddetini 80 Darbesi'yle büyük ölçüde ilk kez deneyimlerken, Kürt ve Alevi işçiler[2] ve yoksullar için devlet şiddeti bir devamlılık arz etmekteydi; kendilerine dönük devlet şiddeti tarihi içinde sadece yeni bir duraktı.

Devlet şiddeti, bu şiddete düzenli olarak maruz kalan gruplar için her zaman caydırıcı ve bastırıcı bir etki yapmaz. Tam tersine, adalet talebini daha da acilleştirip, derin bir adalet hissi yaratarak, muhalif örgütlenmelerin yeniden güçlenmesini sağlar, silahlı veya silahsız yollardan adalet arayışı ihtiyacı yaratır (Hirsch, 1990; Opp ve Roehl, 1990). 80 Darbesi sonrası, Sünni-Türk işçi sınıfı büyük ölçüde yenilmiş ve yüzünü İslâma ve İslâmcı ağların onlara sunduğu imkânlara dönmüşken, Alevi ve Kürtler için adalet arayışını daha da elzem hale getirmiştir. Solda karşılığını bulan bu adalet talebi, 1990'larda kentin Kürt ve Türk-Alevi ve Sünni-Kürt nüfusunun yaşadığı mahalleleri yeniden solun (Türk ve Kürt solu) merkezleri haline getirir. İstanbul'da 150 binin üzerinde kişinin katıldığı 1996 1 Mayıs'ında, örneğin, en kalabalık gruplar HADEP ile "illegal" sol gruplardır. Ömer Laçiner'in, 1996 1 Mayıs'ı üzerine olan yazısında şaşkınlıkla ifade ettiği gibi, 1 Mayıs 1996 günü, 1990'ların olanca şiddetine rağmen, çoğunluğu kent yoksulu olan 20 binin üzerinde insan, "illegal" ve silahlı propaganda yanlısı sol grupların arkasında yürür (Laçiner, 1996).

İstanbul'da sol hareket yeniden kitleselleşmeye başlar başlamaz, solun ve Kürt özgürlük hareketin destek bulduğu Gazi Mahallesi, 1 Mayıs Mahallesi, Gülsuyu, Okmeydanı gibi mahalleler militarist yöntemlerle çevredeki mahallelerden ayrıştırılmış, giriş ve çıkışları polis kontrolü altına alınmıştır. Mahallerde devriye gezen akrepler, düzenli ev ve kahvehane baskınları bu mekânları polis şiddetinin normalleştiği mekânlara dönüştürmüştür.[3] Bu mahallelerde devletin militer varlığı, mahallelilerin yaşamlarını ve güvenliklerini tehdit ederek,

2 Burada Türk ve/veya Sünni olmayan nüfus olarak sadece Kürt ve Alevilerden bahsetmemin nedeni, ne yazık ki işçi sınıfı ve kent yoksulu gayrimüslümlerin büyük bir kısmının zaten Türkiye kentlerinde 80 Darbesi'nden çok daha önce yaşam alanı bulamamış olmalarıyla ilgilidir.

3 Bu konudaki ayrıntılı tartışmam için bkz. (Yonucu, 2014).

mahalleleri içinde yaşayanlar için tehlikeli hale getirip, özsavunma ihtiyacı yaratır. Polisin tehditkâr varlığı, barikatlar ve çeşitli karşı-şiddet performanslarıyla mahalleden uzaklaştırılmaya çalışıldıkça, mahalleler sadece baskı ve kontrol mekânlarına değil, aynı zamanda çatışma mekânlarına dönüşür.

Bu mahallelerde devletin güvenlik güçleri, baskıcı ve kışkırtıcı bir güç olarak bulunurken, aynı zamanda Haysom'un Güney Afrika örneği üzerinden anlattığına ve dünyanın birçok başka yerinde ezilenlerin yaşadığı deneyime benzer bir biçimde, bu mahallelerde devlet güvenlik güçleri artan uyuşturucu ticaretine ve kullanımına ve buna paralel olarak artan suç olaylarına müdahale etmez (Buur ve Jensen, 2004; Smith, 2004; Pratten ve Sen, 2007) Asayiş sağlamayı mahallelilerin kendisine bırakır. Bu da, yine sol grupların güvenlik sağlama amacıyla mahallelere kapanmasının, mafya gruplarıyla ve zaman zaman birbiriyle çatışmaya girmelerinin ve dolayısıyla mahallelerin düşük yoğunluklu çatışma alanına dönüşmesinin önünü açar.[4]

Sonuç

Militarist mekânsal ayrıştırma ve düşük yoğunluklu çatışma alanları yaratma, iktidarların kendi iktidarlarını yeniden üretebilmek için başvurdukları en temel tekniklerden biridir. Çünkü bu sayede hem muhalif nüfus belirli bir bölgeye hapsedildiği için daha kolay kontrol edilebilir hale gelir, hem de bu nüfusun toplumun diğer kesimleriyle bağının azalması sağlandığı için, toplumsal muhalefetin parçalanmasının da önü açılır. Militarist yöntemlerin provokasyonuyla şiddete yönelimin önü açılan muhalefet, zamanla geniş halk kesimlerinin desteğini yitirir. Muhalifler ve halk birbirinden ayrı iki gruba dönüşür. Dolayısıyla, toplumsal muhalefetin parçalanmasının, muhalif halkın şiddet rejiminin içine çekilmesinin en önemli tekniği, militarist yöntemlerle kontrol altına alınan bölgelerde karşı-şiddeti teşvik edecek askerî/polisiye manevralardır.

Yukarıda, Güney Afrikalı hukukçu Nicholas Haysom'a referansla anlattığım bu askerî manevrayı, hem 1990'larda solun kitleselleşmeye başladığı dönemde Gazi Mahallesi'ne yapılan saldırılarda hem de Gezi sürecinden sonra Alevilerin ve Kürt muhaliflerin birlikte yaşadığı mahallelere odaklanan polis şiddeti örneği üzerinden çok açıkça gördük. Solun ve Kürt özgürlük hareketinin yükseliş dönemlerinde, taban buldukları alanlara yönelik militarist ve/veya şiddeti kışkırtıcı müdahaleler, özsavunma ihtiyacı yaratarak, muhaliflerin yaşam alanlarını silahlanarak savunmalarının önünü açtı/teşvik etti ve muhalif mekânları "düşük yoğunluklu" çatışma alanına dönüştürdü. Haziran 2015 seçimlerinden sonra, Kürt şehirlerine yoğunlaşan şiddeti de yine bu çerçeve okumamız mümkün.[5]

Eğer Türkiye'de iktidara içkin şiddeti anlamak istiyorsak, marjinal gibi gözü-

4 Bu durumun dinamiklerinin ayrıntılı tartışması için bkz. (Yonucu, 2018).

5 Kürt şehirlerindeki şiddet için bkz. (Darıcı, 2016).

ken bu mekânlarda devletin var olma biçimine ve idari taktiklerine bakmak elzemdir. Çünkü, bu mekânlar, aslında bize yönetici elitlerin siyasi proje ve tahayyüllerini ve ırkçı ve kapitalist idare biçiminin işleyiş mekanizmalarını en çok açık eden yerlerdir. Yönetim ve hegemonya krizlerinde, bu mekânlarda uygulanan politikalar ülkenin geri kalan yerlerine de taşınır. Tıpkı, Türkiye Kürdistan'ındaki OHAL politikalarının bir kısmının, bizatihi o politikaların mimari aktörler tarafından sol muhalefetin yeniden tehditkâr olmaya başlamasıyla birlikte Türkiye'nin batısındaki kentlere taşınması örneğinde olduğu gibi.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*, Stanford University Press.

Agamben, G. (2005) *State of Exception*, University of Chicago Press, Chicago.

Buur, L. ve Jensen, S. (2004) "Introduction: vigilantism and the policing of everyday life in South Africa", *African Studies*, 63(2): 139-152.

Beaufre, A. (1965) *An introduction to strategy*, FA Praeger.

Benjamin, W. (1968) *Theses on the Philosophy of History, vol. 255*, Illiuminations, New York.

Benjamin, W. (1978) "Critique of violence", *Reflections*, 14(3): 277-300.

Davis, M. (1992) "Fortress Los Angeles: the militarization of urban space" Michael Sorkin (ed.) *Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space* içinde, Hill and Wang, 154-180.

Diken, B. (2004) "From refugee camps to gated communities: biopolitics and the end of the city", *Citizenship Studies*, 8(1): 83-106.

Darıcı, H. (2016) "Of Kurdish Youth and Ditches", *Theory & Event*, 19(1).

Fanon, F. (2001) *Yeryüzünün Lanetlileri*, Avesta Basın Yayın.

Graham, S. (2011) *Cities under siege: The new military urbanism*, Verso Books.

Iveson, K. (2010) "The wars on graffiti and the new military urbanism", *City*, 14(1-2): 115-134.

Haysom, N. (1989) *Vigilantes: A contemporary form of repression*, University of the Witwatersrand, Psychology Department.

Hirsch, E. L. (1990) "Sacrifice for the cause: Group processes, recruitment, and commitment in a student social movement", *American Sociological Review*, 55(2): 243-254.

Kipfer, S. (2009) "Tackling Urban Apartheid: Report from the Social Forum of Popular Neighbourhoods in Paris", *International Journal of Urban and Regional Research*, 33(4): 1058-1066.

Laçiner, Ö. (1996) "1 Mayıs 1996: Yol Ayrımı", *Birikim*, 85.

Lemanski, C. (2004) "A new apartheid? The spatial implications of fear of crime in Cape Town, South Africa", *Environment and Urbanization*, 16(2): 101-112.

Mamdani, M. (1997) *Citizen and subject: decentralized despotism and the legacy of late colonialism*, Oxford University Press.

Meeks, D. (2006) "Police militarization in urban areas: The obscure war against the underclass", *The Black Scholar*, 35(4): 33-41.

Karl-Dieter, O. ve Roehl, W. (1990) "Repression, micromobilization, and political protest", *Social Forces*, 69(2): 521-547.

Pratten, D. ve Sen, A. (2007) *Global vigilantes: perspectives on justice and violence*, Hurst Publishers, Londra, UK.

Schmitt, C. (1985) *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*, University of Chicago Press [Türkçesi: *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost, Ankara, 2002].

Scheper-Hughes, N. ve Hoffman, D. (1998) "Street Kids and the Struggle for Urban Space" Scheper-Hughes, N. ve Sargent, C. (ed.) *Small wars: The cultural politics of childhood* içinde, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 352-388.

Silverstein, P. A., ve Tetreault, C. (2006) "Postcolonial urban apartheid", *Items and Issues*, 5(4): 8-15.

Smith, D. J. (2004) "The Bakassi boys: vigilantism, violence, and political imagination in Nigeria", *Cultural Anthropology*, 19(3): 429-455.

Tuğal, C. (2010) *Pasif Devrim: İslami muhalefetin düzenle bütünleşmesi*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Wacquant, L. (2008) "The militarization of urban marginality: Lessons from the Brazilian metropolis", *International Political Sociology*, 2(1): 56-74.

Ünlü, B. (2014) "Kürdistan/Türkiye ve Cezayir/Fransa: Sömürge Yöntemleri, Şiddet ve Entelektüeller" Güney Çeğin ve İbrahim Şirin (der.) *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yonucu, D. (2014) "Türkiye'de Bir Yönetim Biçimi Olarak Mekansal Ayrıştırma: Tehlikeli Mahalleler, Olağanüstü Hal ve Militarist Sınır Çizimi" Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay (ed.) *Yeni İstanbul Çalışmaları* içinde editörler, Metis, İstanbul.

Yonucu, D. (2018) "Urban vigilantism: a study of anti-terror law, politics, and policing in Istanbul", *International Journal of Urban and Regional* Research, 42(3): 408-422.

Akışkan örgütlenme ve turist bakışları: Yönetim ve örgüt çalışmaları örneği*

*Alper Aslan***

Özet: Günümüz akışkan modern dünyası girişimci, rekabetçi ve bireysel sorumlu olmayı talep eder. Bu dünyada hareketsizlik insanları kaybeden yapar. Akışkan olmak, piyasaya uyum sağlamak, kazandırır. Akışkan örgütlenme eşitsizlikleri arttırmaktadır. Bauman, günümüz dünyasındaki eşitsizliğe dikkat çekmek için turist ve aylak metaforlarını kullanır. Aylaklar, akışkan modern dünyanın atıklarıdır. Turistlerse akışkan örgütlenmeye ve tüketim kültürüne ayak uydururlar. Onlar için dünya ilginçlik ve yenilik alanıdır; onlar günümüzün sorun ve eşitsizliklerine kayıtsızdırlar.

Bu makale, günümüz akışkan modern dünyasındaki sorun ve eşitsizliklere akademinin kayıtsızlığını, Bauman'ın "turist" metaforundan yararlanarak, "turist bakışı" olarak adlandırmıştır. Turist bakışı akademide "yayın yap ya da yok ol" oyununda başarı getirir; hızlı ve çok yayın yapmayı sağlar. Bu başarı akışkan örgütlenmenin sorun ve eşitsizliklerine kayıtsızlıktan ayrılamaz. Bu makale, akışkan örgütlenmeye yönelik bilgileri büyük oranda üreten yönetim ve örgüt çalışmalarındaki üç farklı turist bakışını incelemektedir. İlk ele alınan turist bakışı akışkan örgütlenmeyi yağlar; onu mucizevi gibi gösterir. İkinci turist bakışı araştırmalarda bilimsel özeni, teknik özene indirger. Sonuncu turist bakışı, yenilikçi ve ilginç olmaya değer verir.

Anahtar sözcükler: Akışkan örgütlenme, Bauman, eşitsizlik, turist bakışı, yönetim ve örgüt çalışmaları.

Zygmunt Bauman insanlığın içinde bulunduğu durumu ve eşitsizlikleri metaforlarla dile getirir. Bauman'ın metaforları, eleştirel düşünme, verili olanı sorgulama ve farklı dünyalar oluşturabilmek için kışkırtır (Jacobsen ve Marshman, 2008; Tester, 2004). Bauman'ın (2017) günümüz dünyasını anlamak için kullandığı en önemli metaforlarından biri akışkanlıktır. Akışkan modern dünyada ayakta kalabilmek uzun süreli kimliklerden, bağlılıklardan ve sorumluluklar-

(*) Bu makale daha önce I. Uluslararası Zygmunt Bauman Sempozyumu'nda sunulmuştur.

(**) Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, alperaslan79@gmail.com

dan sıyrılabilmeye bağlıdır. Herkes kendi bacağından asılır; ortak sorun ve çözümler yerine bireysel sorun ve çözümler vardır.

Akışkan modern dünya, akışkan örgütlenmeye dayanır. Bu kapsamda girişimcilik, liderlik, bireysel sorumluluk, rekabet ve benzeri unsurlar öne çıkar. Akışkan örgütlenme, toplumdaki eşitsizlikleri ve sorunları artırmaktadır (Bauman, 2014a; 2014b). Günümüzde söz konusu eşitsizlikler ve sorunlar neredeyse sorgulanmaz. Örneğin, bir avuç insanın, milyonlarca insandan daha fazla kazanması, aynı şirkette üst düzey yöneticiler astronomik ücret alırlarken, işçilerin asgari ücret almaları olağanlaşmıştır (Bauman, 2014a). Bauman, günümüzdeki eşitsizliklere kayıtsızlığı, "turist" metaforuyla açıklar. Akışkan modern dünyanın kazananları olarak turistler özgürce hareket edebilirler, ötekilerle bağlayıcı ilişkilere girmezler ve aylaklara (kaybedenlere) karşı kayıtsızdırlar. Turist bakışı toplumsal sorunlara, eşitsizliklere ve aylaklara takılıp kalmadan akışı sağlar.

Günümüzde akademi de akışkanlaşmıştır. Akademinin akışkan örgütlenmesi, Nalbantoğlu'ndan (2009) esinlenerek akademin "otoyollaşması" olarak da okunabilir. Patikaların aksine otoyollarda nasıl gidileceği yönetilir: Otoyollarda durulmaz, yavaşlanmaz, kök salınmaz. Akışkanlaşan/otoyollaşan akademide nicelik önemlidir: "yayın yap ya da yok ol oyunu". Bu oyunda güvenli sürüşü sağlayan da turist bakışlarıdır. Akademideki turist bakışı, iş dünyasının akışkan örgütlenmesi için işe yarar bilgi üretmek ya da günümüzdeki eşitsizlik ve sorunlara dokunmayan konularla uğraşmaya dayanır (Bauman, 2011a: 153-172; Parker ve Weik, 2014).

Bu makale, yönetim ve örgüt çalışmalarındaki üç tür turist bakışını inceleyecektir. Alandakilerin adlandırmasıyla "yönetim ve örgüt çalışmaları", alan dışındaki okuyuculara daha tanıdık gelmesi için "işletme disiplini" olarak da okunabilir. Elbette yönetim ve örgüt çalışmaları kapitalist işletmelerin verimli yönetilmelerini amaçlayan bilgi üretimine indirgenemez, ancak diğer sosyal bilimler alanlarında genellikle bu imajıyla akla gelir. Bu imajı destekler şekilde, yönetim ve örgüt çalışmaları toplumsal eşitsizlikleri dile getirmede suskundur (Dunne vd. 2008; Riaz, 2015). Makalede üzerinde durulacak ilk turist bakışı da bu imaj kapsamındaki "akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı"dır. Bu turist bakışından bakınca insanlar ve mekânların sorunları yeterince akışkan ve dolayısıyla girişimci ve rekabetçi olmamalarıdır. Bu turist bakışı, akışkan örgütlenmeyi hem tek doğru seçenek gösterir hem de onun genişlemesine hizmet eder. Böylece, bu bakış "iş dünyasıyla" sinerji oluşturur.

"Akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı"nın eleştirisi sosyal bilimlerde ve yönetim ve örgüt çalışmalarında güçlüdür. Bu turist bakışı yönetimci/işletmeci/gurucu olmakla, iş dünyasıyla arasına sınır koyamamakla eleştirilir. Bu eleştiri, bilimin özerkliğine dayanır. Yönetim ve örgüt çalışmalarında mevcut bilimcilik savunusu turist bakışından ayrılmamakta ve akademiyi kendi fildişi kulesine tıkmaktadır (Bauman, 2011a: 168). Bilimciliğe dayanan turist bakış-

larının üzerinde durulması önemlidir, çünkü onlar "akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı"na göre daha masum ve saygın görülür. Makalede, bilimciliğe dayanan turist bakışı ikiye ayrılmıştır: "teknik özenli turist bakışı" ve "yenilikçi turist bakışı".

"Teknik özenli turist bakışı", yazındaki saygın teoriler, kaynaklar ve detaylı veri analizleriyle yazındaki boşlukları doldurmaya odaklanır. Bu turist bakışı, akışkan örgütlenmeyi yağlamasa da kendi akışkanlığı/otoyolu içinde yavan bir sürüş yapar. Bu turist bakışı, son yıllarda yönetim ve örgüt çalışmalarında yine bilimcilik eksenindeki bir diğer turist bakışı tarafından sorgulanmaktadır. Bu sorgulamalar "yenilikçi turist bakışı" altında incelenecektir. "Yenilikçi turist bakışı", teknik özenli çalışmaların yavanlığına karşı ilginç ve yenilikçi katkıları önemser, diğer bir deyişle, bilimi renklendirmek ister.

Yönetim ve örgüt çalışmalarında bu üç turist bakışı da birbirleriyle eklemlenebilir. Genellikle ise "teknik özenli turist bakışı"yla, akışkan örgütlenmeyi yağlamak kabul görür. Bununla birlikte, makale söz konusu turist bakışlarını tek tipleştirilmiş olarak ele alacaktır. Bununla amaçlanan hem aralarındaki farkları hem de uzlaştıkları noktayı –akışkan örgütlenmenin sorun ve eşitsizliklerine kayıtsızlık– görünür kılmaktır. Makale eleştirel yönetim çalışmaları ve Türkiye kaynaklı yönetim ve örgüt çalışmalarının turist bakışlarıyla ilişkisi üzerinde durduktan sonra, turist bakışlarının ötesine geçebilmeyi tartışacaktır.

Katı modernlikten akışkan modernliğe

Bauman (2017), modernliğin özellikle 19. yüzyıl sonundan 1980'lere kadar olan dönemini katı modernlik olarak adlandırır. Katı modernlik ulus-devlet, olgucu bilim, bürokrasi, yasa koyucular, ağır sermaye, Fordist üretim sistemi ve güvenli işler gibi dayanaklara sahipti. Katı ifadesi, söz konusu dayanakların güvenilirliğine ve kalıcılığına vurgu yapar. Bu dayanaklar insanlığa izlenmesi gereken bir yol ve yolun sonunda "ulaşılacak bir bütünlük/mükemmellik hali" sunuyordu (Bauman, 2017: 59).

Bürokrasi, bilimsel yönetim yaklaşımı ve Fordizm katı modernliğin örgütlenme biçimleridir. Bu örgütlenmeler disipline edici iktidarla işler (bkz. Foucault, 2015). Disipline edici iktidar çalışma yaşamı için aylaklığı, tutkuları, duyguları düzen bozucu görür; disipline edici iktidar doğal ritme bağlı geleneksel çalışmayı yıkar ve onu yapay bir düzene koyar. Katı örgütlenmede çalışma "gayri şahsi, gayri insani ve mekanik"tir (Bauman, 1999: 18). Kendilerine söyleneni yapan, sorgulamayan "ruhsuz küçük çarklar" değerlidir (Bauman, 1999: 17).

Katı örgütlenme, işi anlamsızlaştırmasına, çalışanları ruhsuz birer çarka indirgemesine karşın çalışanlara belirli dayanakları da sağlamıştı. Örneğin, Fordist fabrikada işveren ve çalışanlar birbirlerine "karşılıklı bağlanmıştı" (Bauman, 2016: 48-49; 2017: 213-216). Bu bağlılık katı örgütlenmenin ağır serma-

yesinin "boyut olarak büyüme ve mekânsal genişleme"sine bağlıydı (Bauman, 2017: 174). Fordist fabrika gibi katı örgütler "insan gücünü oldukları yerde tutmaya ve katı bir zaman çizelgesine göre çalışmaya" dayanıyordu (Bauman, 2017: 183). Fordist fabrika sermaye ve emeği "ölüm bizi ayırıncaya dek" türü bir "evlilik yemini"yle birbirine bağlıyordu (Bauman, 2017: 175). Sorunları olmasına karşın, bu evlilik hem sermayeyi büyütüyor hem çalışanlara güvenli bir iş sağlıyordu:

> Ford fabrikalarında genç bir çırak olarak işe başlayan birisi, çalışma hayatının sonuna kadar aynı yerde kalacağından emin olabilirdi. Ağır kapitalizmin zaman anlayışı uzun vadeliydi. İşçiler için zaman ufku, bir tek işyeri bünyesinde hayat boyu sürecek bir iş hayatı beklentisi olarak çizilmekteydi (Bauman, 2017: 215).

Katı örgütlenmenin dayanakları, güvenilirliği akışkan modernlikle hızla erimektedir. Kendini düzen kurmaya adayan katı modernlik, bireysel ve toplumsal düzeyde birçok karmaşa ve güvensizlik oluşturmuştur (Bauman, 2003b: 274-275; 280-293). Böylece, 1960-1980 sonrası modernlik sürecindeki değişim belirginleşmiştir. Bu değişim katı modernlikten, akışkan modernliğe geçiştir ve bu süreçte katı modernliğin dayanakları erimektedir (Bauman, 2017).

Akışkan modernliği, katı modernlikten iki temel fark ayırır. İlk fark yolun sonunda "güzel günler göreceğiz" inancıdır. Katı modernlik kendisinden önceki dönemlerin dayanaklarını yıkarak kendi dayanaklarını hakim kılmak istiyordu. Dayaklarına güveni tam olarak bireylere ve toplumlara izleyebilecekleri ve tamamlayabilecekleri bir yol sunuyordu (Bauman, 2017: 59). Oysa akışkan modernliğin böyle bir iddiası ve inancı yoktur. Akışkan modernlik belirsizlikle ve "kendi imkânsızlığıyla uzlaşı" içindedir (Bauman, 2003b: 131).

Katı modernlik ve akışkan modernlik arasındaki ikinci temel fark bireysel sorumluluktur. Bauman, bu farkı "adil toplum"dan, "insan hakları"na geçiş olarak ele alır. Bu geçiş, herkesin istediği gibi yaşayabilmesine vurgu yapar (Bauman, 2017: 59-60), ancak toplumsal eşitsizlikleri de görünmez kılar (Bauman, 2016: 81-95). Akışkan modernlikle herkes başarı ve başarısızlıklarından bireysel olarak sorumludur. Kırılganlık herkesi etkilese de kırılganlığa ortak çözümler aranmaz; bireysel "kurnazlık ve marifetler" öne çıkar (Bauman, 2014c: 368).

Katı modern toplum "üretim", akışkan modern toplumsa "tüketim" odaklıdır. Katı modern toplumda normal olan yeterli işin ve çalışma isteğinin olmasıyken (Bauman, 1999: 59); akışkan modernlikte toplumda işlerin normal gittiğinin ölçüsü tüketim "şevkine ve kuvvetine" bağlıdır (Bauman, 1999: 44). Bu şevk ve kuvveti artırmak normalleşmektir. Bauman'ın (2014a) vurguladığı üzere, 11 Eylül saldırısının ertesi günü George W. Bush'un vatandaşlarına verdiği normalleşme tavsiyesinin "alışverişe devam edin" olması bunun bir göstergesidir (50).

Tüketim toplumunda tüketicilerde "memnuniyetsizlik hali" hakimdir (Bauman, 1999: 43). Tüketiciler için tatmin olmak ve bir şeye uzun süre bağlanmak korkutucudur; onlar hep yeni olanın peşinde sürüklenirler: "[t]üketici yaşam,

elde etmek ve sahip olmakla" ilgili değildir, temel olarak "*hareket halinde olmak*la ilgilidir" (Bauman, 2010: 128). Tüketim özgürlüğü, toplumu bireyselleştir, ortak davaların peşinde koşmayı engeller. Tüketicilerin dünyası "estetik"tir, "ahlâki" değildir (Bauman, 1999: 49-51). Ayrıca, akışkan modernlikle bireylerin "kendileri birer tüketim metası" olmuştur (Bauman ve Lyon, 2013: 40). Bauman (2014c), katı modernlikte kimliğin belirli dayanak ve öncüllere (iş, ulus, topluluk, aile gibi) göre inşa edildiğini belirtir, ancak akışkan modernlikte kimliğin belirli bir dayanağı yoktur. Artık, kimlikler yük olmamalı, sabitlenmemeli ve istenildiğinde çıkarılabilmelidir (116). Akışkan modern dünyada akışkan olabilmek güçtür ve bu durum iş dünyası için de geçerlidir.

Akışkan örgütlenme

Birçok araştırmacı (bkz. Sennett, 2005; Thrift, 2005) gibi Bauman da son yıllarda örgütlenmedeki akışkanlığa dikkat çeker. Akışkan modernlikte belirsizlik ve kırılganlık yönetim araçlarıdır (Bauman ve Tester, 2017: 110). Akışkan örgütlenme, belirsizliğin önlenemeyeceğini kabul eder ve onun en önemli kaynaklarından olan piyasayı kucaklar. Akışkan sermaye, azınlık için yeni fırsatlar ve çoğunluk için tehditler oluşturmasına karşın, piyasanın belirsizlik ve kırılganlıklarıyla savaşmak yerine, piyasa için sermayenin önündeki engelleri kiralama, özelleştirme, serbestleşme, vergi indirimi gibi pratiklerle kaldırır (Bauman, 2017: 220-221).

Katı örgütlenmenin en tipik örneği olan Fordist fabrikada "ilerleme demek, boyut olarak büyüme ve mekânsal genişleme demekti" (174). Örgütün büyüklüğü verimlilikle ilişkilendirilmişti. Bu büyüklük mantığı, örgütün üretim için gereken tüm işleri ve malzemeleri kendi bünyesinde barındırmasına dayanıyordu. Örgütün kendine yeterliliği için örgüt "içerisi" ve "dışarısı" arasında kesin çizgiler çekilmişti (174). Akışkan örgütlenmede sermayenin gittikçe bilgi temelli olması (Bauman, 1999: 96) ve bilgi teknolojilerindeki değişimler ilerlemeyi büyüme mantığından koparmıştır. Akışkan örgütlenmede "hantallık ve büyüklük", "külfet"tir (Bauman, 2017: 183). Sermaye hafif olmalıdır, belirli mekânlara bağlı kalmamalı ve mekânları aşabilmelidir (176-179). Sermayenin gücü "ânında" akışkan olabilmeye bağlıdır. Ânında akışkan olabilme sadece mesafeleri kapsamaz; çalışanlardan, rutinlerden, pratiklerden de gerektiğinde ayrılabilmeyi kapsar (179-186).

Akışkan örgütlenme belirli bir mekândaki ucuz işgücüne bağlı değildir; ucuz işgücüne dünya genelinde ulaşabilir (Bauman, 1999: 94; 2017: 219-222). Bu durum katı modern örgütlenmedeki sermaye-çalışan evliliklerini kemirmektedir: "Güvenli şirketlerdeki güvenceli işler, dedelerimizin anılarında kal[mıştır] artık" (Bauman, 2017: 236). Akışkan örgütlenmedeki sermaye ve çalışan ilişkisi katı modernlikteki gibi bir "evlilik değildir"; "ikinci bir bildirime kadar" birlikte

yaşamadır. Geçici sözleşmeler, proje temelli çalışma, küçülme etrafında şekillenen bu birliktelikler, sermaye tarafından her an bitirilebilir (217-220). Akışkan örgütlenme, Fordist fabrika gibi kendine yeterliliğini tüm işlevleri yapabilmesi olarak değerlendirmez. Akışkanlık için bir örgütün eskiden yaptığı tüm işlevleri yapmasına gerek yoktur; gereksiz bağ(lılık)lar atılmalıdır. Bu yönde; küçülme, değişim mühendisliği, dış kaynak kullanımı önemlidir. Bunlar "kozmetik cerrahideki yağ aldırma operasyonu" gibidir (184); örgütleri gereksiz yüklerden kurtarır. Akışkan örgütlenmede rutine karşı "bilerek yerleştirilmiş bir düzensizlik unsuru bulunmaktadır: Katılığı ne kadar az, akışkanlığı ne kadar yüksek olursa o kadar iyidir" (226).

Çalışanlar için de akışkan örgütlenmede başarı sabit kimlik ve pratiklerin yük ve bağlılık oluşturmamasını gerektirir. Katı örgütlenme zamanında çalışanların yararına olan beceri ve rutinler, akışkanlık için birer yük olabilir:

> İşverenleri çalıştıracakları insanlarda aradıkları şey çok yönlülük, esneklik ve uyum yeteneğiyle, değişen senaryoyu kabullenme ve daha önce kendilerine biçilen rolün karakterine ihtiyaç kalmadığında söylenmeden o rolden çıkma becerisidir (Bauman ve Tester, 2017: 173).

Artık, rutin değersizdir; girişimcilik, yenilikçilik, yaratıcılık değerlidir. Akışkan örgütlenmede iktidar sadece disipline etmez; aynı zamanda "ayartır ve cezbeder" (Bauman ve Lyon, 2013: 63). Bu yüzden, katı örgütlenmenin ruhsuz çarkları değersizdir. İşini hobi gibi gören, işi ve gündelik yaşamı arasında sınır çizmeyen, risk alan, heyecanlı, rekabet eden, girişimci çalışanlar değerlidir (Bauman, 1999: 54-55; 2013b: 186-190; Bauman ve Lyon, 2013: 63-64). Katı örgütlenmede yöneticilerin yönetme görevi akışkan örgütlenmede çalışanların kendilerini yönetmelerine bırakır: "Kendilerine özgü güvensizlik korkusuyla kamçılanan çalışanlar olduğu sürece kamçı şaklatacak müdürlere kimin ihtiyacı var?" (Bauman, 2016: 136). Çalışanların kendilerini yönetmeleri/kamçılamaları, onları "ortak çıkarlar" etrafında "birleştirmekten çok böler" (Bauman, 2017: 218; ayrıca bkz. Bauman vd. 2015: 69-70). Akışkan örgütlenmede "fail özelleştirilmiştir". Bir şeyleri başarmak bireysel olarak tasavvur edilir (Bauman, 2014d: 138). Bireyler diğerlerine karşı "üstünlük kurma çabası"nı benimserler. Üstünlük kurma çabası, "sosyal konum eşitsizliği oyununda kapı komşunuzu ya da iş arkadaşınızı geride bırakıp ondan daha fazla puan toplamaya çalışmaktır. Üstünlük eşitsizlik demektir" (Bauman, 2014a: 52).

Turistler ve aylaklar

Bauman (2011b) toplumların refahını, esenliğini ortalama değerlere göre değerlendirmenin (örneğin milli gelir) yanıltıcı olduğunu söyler. Örneğin, bir köprünün taşıma kapasitesi, ortalama dayanaklılığına bağlı değildir; köprünün en güç-

süz halkasına bağlıdır. Ortalamaya göre refahı değerlendirmek eşitsizlikleri örter ve eşitsizliklerin çok da önemli olmadığını ifade eder (1-3). Bauman'a göre akışkan örgütlenmenin ürettiği eşitsizliklerin doğal sayılmasında "ekonomik büyüme", "artan tüketim", "insanların eşit olmadığı inancı" ve "rekabet" önemli rol oynar (Bauman, 2014a: 32). Tüm bu unsurlar insanlar arasında "üstünlük kurma çabası"nı ve eşitsizlikleri doğallaştırır. Akışkan örgütlenmede çoğu zaman girişimciler istihdam yarattıkları, ekonomik büyümeye katkı sağladıkları için övülür; ancak bu girişimler sonucu ortaya çıkan örgütlenmelerde birçok kişinin asgari ücret alırken, girişimcilerin ve üst düzey yöneticilerin astronomik para kazanmaları sorgulanmaz (Bauman, 2014a). Girişimciler müşterek üretilen değeri büyük oranda kendilerine mal ederek eşitsizlikleri üretirler (Jones ve Murtola, 2012).

Bauman (2014b), akışkan dünyanın kazananları için "turist", kaybedenleri içinse "aylak" metaforlarını kullanır. Turistleri ve aylakları belirleyense akışkanlığın, hareketliliğin ne oranda isteyerek ya da zorunluluktan kaynaklandığıdır. Turist ve aylak metaforu fiziksel hareketlilikten çok, değişen şartlara ayak uydurabilmek ya da bu şartlar tarafından sürüklenerek birer atık olmakla ilgilidir. Turistler gönüllü olarak akabilirler. Bill Gates, Steve Jobs –Türkiye'de Acun Ilıcalı– gibi girişimciler en önemli turist figürlerindendirler (Peterson, 2010: 30). Onları zirvede/akışkan tutan, hiçbir şeye bağlanmamaları ve risk alarak fırsatları kullanabilmeleridir (Bauman, 2017: 186-189). Gündelik işyerlerinde de turistler değişime ayak uydururlar. Onlar girişimcidir, maceracıdır ve dünyaya estetik açıdan bakarlar; dünya onlar için bir "sorumluluk" alanı değil, bir "tat" alanıdır. Turistler eğlenceli, yeni ve ilginç olanın peşindedirler (Bauman, 2014c: 141-143), herhangi bir tüketim nesnesi çekiciliğini yitirdiğinde yeni arayışlara girerler (Bauman, 2013a: 132).

Turistlerin aksine aylaklar zorla hareket ettirilirler. Aylaklar hareket etmeseler bile değişen şartlar onları aşina oldukları dünyanın ötesine iter (Franklin ve Bauman, 2009: 84). Akışkanlık aylakları sürükler, birer atık yapar: "Aylaklar, kendini turistin hizmetine adamış dünyanın artıklarıdır" (Bauman, 2014b: 106). Günümüzde herkes "'mükemmel turist' ile 'aylak' kutupları arasında uzanan bir çizginin çeşitli yerlerine serpiştiril[miştir]" (Bauman, 2013a: 137). Bu kapsamda, mülteciler ve sığınmacılar mükemmel aylak kutbundadırlar. Turist dünyasının arınıklığı için aylaklar istenmezler. Aylaklar, turistlerin hizmetlerini karşılamak için kötü ve güvensiz koşullarda çalışırlar. Bu kapsamda, özellikle gelişmiş ülkelerdeki çalışanların birçoğu göçmenlerden oluşur (Peterson, 2010: 26). Aylaklar işyerlerinde de rekabetçi olamazlar ve küçülme, değişim mühendisliği gibi pratiklerle işyerlerinin atıkları olurlar. Ayrıca, onlar kusurlu tüketiciler olarak zar zor geçinirler ve "tüketim toplumunun çarklarını yağlamazlar" (Bauman, 2014b: 109).

Turist ve aylak metaforları toplumdaki eşitsizliklerle ilgili kendimizi ve toplumumuzu sorgulamaya iter (Jacobsen ve Marshman, 2008: 25). Toplumsal eşit-

sizlikler, turist bakışı tarafından oluşturulmaktadır. Ancak günümüzde turist bakışı neredeyse sorgulanmamaktadır. Turist bakışı için eşitsizlikleri sorgulamak rahatsız edicidir, çünkü "aylaklar olmazsa turistler de olamaz ve aylakların elleri kolları bağlanmadan turistler serbest bırakılamaz" (Bauman, 2014b: 107).

Akışkan örgütlenen iş dünyası turist bakışını kucaklar; bu yönde akışkanlığı sağlayan pratikler ahlâki değerlendirmeden sıyrılır (Bauman vd. 2015: 138). Turist bakışında ahlâki sorumluluk ekonomik hesaplama, serbest ticaret, rekabet edebilme ve verimli olabilme karşısında susturulur (Bauman, 1999: 119; ayrıca bkz. Bauman vd. 2015). Turist bakışı girişimcilik ve rekabeti över; kaybedenler kendi yetersizliklerinden kaybederler. Turist bakışı "ahlak açısından kötü haber"dir (Bauman, 2011c: 292), çünkü o aylağı rahatsız edici bulur; ancak bu rahatsızlık aylağın kötü durumuna değil, turistin o duruma gelebileceğini göstermesine dayanır (Bauman, 2014b: 111). Bauman'ın (2014b) altını çizdiği gibi akışkan modern dünyadaki geçici işler, bugün değerli olup yarın değersizleşecek beceriler birçoğumuz için yoldaki muz kabukları gibi tehlikelidir (110). Turist bakışının amacı muz kabuklarına basmamaktır: "Aylakların durumu ne kadar kötüyse, turist olmak insana o kadar iyi hissettirir" (Bauman, 2014a: 112). Turist bakışı kendisini aylağa karşı sorumlu hissetmez. Bu durum, turist bakışını kendi fanusuna ya da arınık dünyasına sokar. Bu fanusta güvenli ve aylaklar tarafından rahatsız edilmeyecek eğlenceli, ilginç ve yeni olanaklar vardır (Bauman, 2013a: 132). Üstelik turist bakışı, sadece turistlere özgü değildir. Aylaklar da turistler gibi olmak isterler, farklı bir dünya oluşturma düşünceleri yoktur (Bauman, 2014a: 107).

Akışkanlaşan akademi ve turist bakışı

Birçok düşünür sayesinde biliyoruz ki bilimsel bilgi, toplumsal pratiklerden bağımsız kendi başına duran hakikatleri oluşturmaz. Bilim ve iktidar her zaman birbirlerini beslemişlerdir. Modernlikle birlikte "bilgi ve iktidar evlenmiştir" (Bauman, 2011a: 159). Kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte, birçok sosyal bilim alanı kapitalist örgütlenmeler için ihtiyaç duyulan öznelliklerin yaratılması yolunda kendilerine biçilen disipline edici rolünü oynamıştır (Bauman, 1996): "Son birkaç yüzyıldır akademi dünyasının, kapitalistlerin tasarlayıp uygulamaya koydukları dünyadan başka kavramsal ağlarına düşürecekleri, üzerine kafa yoracakları, tanımlayıp yorumlayacakları başka dünyaları olmadı" (Bauman, 2017: 95).

Katı modernlikte ulus-devletler ve ağır sermayeli iş dünyası iktidarlarını akademi üzerinden de işletmişlerdir. Bu dönemde özellikle uygulamalı bilimler, devlet ve büyük sermayeyle el ele vererek uysal ve yararlı üretici bireyler oluşturmak yolunda bireyleri değerli, değersiz, yararlı, yararsız, normal, anormal olarak nitelendirmiştir (Bauman, 1999; 2003a; ayrıca bkz. Foucault, 2005). Ka-

tı modernlikte Fordist fabrika ve askerlik en önemli panoptikonlardı ve bireyler yönetsel kararlara göre şekillenecek pasif varlıklar olarak görülüyordu (Bauman, 2003a).

Akışkan modernlikle, insanların güzel günler göreceğiz düşüncesi erimekte ve akışkan örgütlenmeye dayanan piyasanın egemenliği artmaktadır. Akışkan modern dünyada hakikatleri piyasa akılcılığı belirler. Piyasada akan, dolayısıyla pazarlanan, satılan doğrudur. Belirlediği hakikatlerle insanları yöneten akademidense, piyasanın hakikatleri tarafından aklanmak zorunda olan akademi öne çıkar. Diğer bir deyişle, akademinin katı modernlikteki disipline eden rolü güçsüzleşmektedir. Piyasa, akademiyi aklamak için öncelikle onu bilgi nesnesi yapar, birçok sıralama pratiğiyle ona nitelikten çok, nicelikle değer biçer. Akademi, piyasada aklanmak için "akışkan örgütlenerek" hesap verebilmeli, rekabetçi ve girişimci olmalıdır. Akışkan örgütlenme, "akademi ve iş dünyası", "üniversite ve işletme" arasındaki ayrımları bulanıklaştırarak akışkan örgütlenmeyi yağlayan uygulamalı bilimleri önemli kılar. Ayrıca, rekabet etmeleri ve girişimci olmaları için iş güvenceleri kemirilen akademisyenler, işlerini koruyabilmek için sürekli (seri üretim) yayın yapmak zorundadırlar: "yayın yap ya da yok ol" oyunu. Bu oyunda nicelik, niteliği kemirir (Bauman, 2011a: 153-172; ayrıca bkz. Ergur, 2008; Batko, 2014; Nalbantoğlu, 2009).

Akışkan akademi turistlerini ve aylaklarını üretmektedir. Bazıları iş dünyasıyla hemhal olarak ya da kabul gören teori ve analizlerle çok yayın yaparak kendilerini pazarlayabilmektedir (Ergur, 2008; Nalbantoğlu, 2009; Shore ve McLauchlan, 2012). Bazılarıysa amansız rekabette geri kalmaktadır. Bununla birlikte turist ve aylak akademisyenler de turist bakışına bel bağlarlar: hep turist kalmak ya da turist olabilmek için (Bauman, 2014a: 107).

1980-1990'lı yıllarla birlikte Türkiye'de de beliren akışkan akademinin etkisi günümüzde güçlenerek sürmektedir. Bu süreçte toplam kalite, akreditasyon, stratejik planlama, rekabet, performans, teknoloji transfer ofisi, üniversite-sanayi işbirliği, *citation index*, yayın teşvik gibi unsurlar akademiyi ele geçirmiştir. Türkiye'de birçok akademisyen üniversite-sanayi işbirlikleriyle, proje yazımlarıyla, seri üretim tekdüze yayınlarla akışkanlaşmaya ayak uydurmaya çalışmaktadır (Ergur, 2008; Nalbantoğlu, 2009). Artık, Türkiye'de de akademisyenler ne işe yaradığı belli olmayan konularla zaman kaybetmemeli, çalışmalarıyla piyasayı yağlamalıdırlar. Bunun için yönetim ve örgüt çalışmaları, mühendislik gibi uygulamalı bilimler biçilmez kaftandır.

Kendi değerlendirme ölçütlerini diğer disiplinlere dayatan uygulamalı bilimler görgül makale üretimini öne çıkarır. Genelde, bu makaleler, "şablon içinde" yazmaya dayanır (Ergur, 2008). Şablonlar, Batı'da çizilir. Türkiye'de akademisyenler de şablonların içini çalakalem doldurarak, merkezin taşeronluğunu yaparlar çoğunlukla (Nalbantoğlu, 2009). Bu taşeronluk turist bakışına dayandığı için kök sal(a)maz, derinlemesine düşün(e)mez:

> ... salt piyasa rasyonelliği ilkelerine uygun düşünmek zorunda bırakılan, bu nedenle sürekli *işe yarar*, diğer bir deyişle paraya tahvil edilebilir, sınai kullanımı olan projeler peşinde koşan bilim insanı figürü, bu meşguliyeti (*busy-ness*) nedeniyle, ne durup ürettiklerinden bir düşünümsel alan yaratmak ne derslerini layıkıyla vermek ne kendi İngilizce-olmayan anadilinde herhangi bir bilimsel ürün kaleme almak için zaman bulabilmektedir (Ergur, 2008: 461).

Akışkan akademideki sürekli yayın yapma baskısı, akademik yaşamın kırılganlaştırılmasıyla mümkündür. Günümüzde, Türkiye'de vakıf üniversitelerinde daha belirgin olmak üzere devlet üniversitelerinde de özellikle akademik kariyerin alt basamağındaki araştırma görevlileri ve doktor öğretim üyeleri işlerini her an kaybedebilirler. Bu kırılganlığı ve kırılganlaştırmayı Vatansever ve Yalçın (2015), Türkiye'deki (sözde) vakıf üniversiteleri üzerine yaptıkları araştırmaları çarpıcı şekilde gösterir. Birçok vakıf üniversitesi, akademisyenleri üniversite tanıtımları, aşırı ders yükleri ve yayın baskılarıyla sıkboğaz ederek, onlara turist bakışını tek seçenek olarak dayatmaktadır. Amaç, üniversitelerin az zamanda ve az sayıdaki akademisyenle, piyasayla maksimum bütünleşmesidir. Yoğun çalışmalarına karşın, söz konusu akademisyenler dönem sonu mütevelli heyeti tarafından ıskartaya çıkarılabilmektedir. Çünkü dışarıda turist bakışını daha ucuza uygulayabilecek birçok akademisyen vardır:

> [Akışkan akademi] işten çıkarılan veya iş bulamayanları "yeterince iyi" olmadıkları imasıyla kendini suçlamaya iterken, iş bulabilen "şanslı azınlığı" ise, iş bulmuş olmalarının bir tesadüf veya hak etmedikleri bir kısmetten ibaret olduğu iması ve her an durumun tersine dönebileceği tehdidiyle sindirir (Vatansever ve Yalçın, 2015: 53).

Bu kısımda piyasa ussallığının akademiyi akışkanlaştırarak turist bakışını kaçınılmaz yapması üzerinde durulmuştur. Makalenin sonraki kısımları, akademisyenlerin akışkan akademide tutunmak için uyguladıkları turist bakışlarını yönetim ve örgüt çalışmaları özelinde inceleyecektir. Bu kapsamda "akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı", "teknik özenli turist bakışı" ve "yenilikçi turist bakışı" ele alınacaktır.

Akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı

"Akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı" piyasa ve akışkan örgütlenme için "işe yarar" bilgiler üretir (Spoelstra, 2010). Bu bakış akademi ve iş dünyası arasına net bir sınır çizmez, yöneticilerin/guruların yanındadır. Bu bakışın üretilmesinde "işletme okulları, yönetim guruları ve danışmanları" öncüdür (Thrift, 2005: 114-115). "Akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı" "piyasanın akılcılığına" bağlıdır ve onun yaratıcı yıkıcılığını kucaklar. Önemli olan piyasanın dinamikleri ve belirsizlikleriyle uyumlu bir şekilde akabilmektir; piyasa,

hem örgütler hem çalışanlar için cezalandırıcı ya da ödüllendiricidir (Johnsen, 2016; Kunda ve Ailon-Sunday, 2006).

Akışkan örgütlenmenin temel unsurları girişimcilik, liderlik, yenilikçilik, değişim ve yaratıcılıktır (Thrift, 2005; Spoelstra, 2010). Bu turist bakışı, söz konusu unsurları "mucizeleştirir" (Spoelstra, 2010). Örneğin, Spoelstra'nın (2010) altını çizdiği gibi "yenilikçi olmalı mıyız?" ya da "Yaratıcı olmaya ihtiyacımız var mı?" gibi sorular hiçbir zaman sorulmaz, çünkü günümüz dünyasında "hiçbir zaman yeterince yenilikçi ve yaratıcı olunamayacağına dair" uzlaşı vardır (95). Bu bakış, tüm toplumsal yaşamı daha fazla girişimcilik, yenilikçilik, verimlilik gibi unsurlarla yönetme takıntısındadır.

"Akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı" girişimcilik ve rekabetin adil bir oyun sağladığına inanarak "üstünlük kurma çabası"sını ve eşitsizlikleri üretir (Bauman, 2014a: 52). Böylece kırılgan çalışma şartları, işten çıkarılanlar ve asgari ücret alanların sıkıntıları yanında CEO'ların astronomik ücret almalarını doğal görür: "Çoğunluğun iyiliğini sağlamanın en iyi yolunun az sayıda insanın yeteneğini cilalayıp parlatmak ve destekleyip ödüllendirmek olduğuna inanmak doğrultusunda eğitildik ve talim ettirildik" (Bauman, 2014a: 57).

Bu turist bakışı için akışkan örgütlenmenin büyük ötekisi bürokrasi ve bilimsel yönetim yaklaşımı gibi katı örgütlenmelerdir (Johnsen, 2016; Parker, 2002; Thrift, 2005). Söz konusu örgütlenmeler hantaldır, yenilikçilikle ve yaratıcılıkla bağdaşmaz. "Akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı", yeni ürünler ve piyasalar oluşturmak için örgütün sınırlarını bulanıklaştırma, sürekli öğrenme, yatay iletişim ve gerekli ağlara sahip olma pratiklerini över (bkz. Eisenhardt ve Martin, 2000; Kellogg vd. 2006). Bu turist bakışı, rekabeti örgüt içine de taşır. Çalışanlar katı örgütlenmenin ruhsuz çarklarının ya da memurlarının aksine girişimci, yenilikçi, rekabetçi ve bireysel sorumlu olmalıdır (Johnsen, 2016). Akışkan örgütlenmeyle failin özelleştirilmesi (Bauman, 2014d: 138), ortak çabalar yerine girişimcileri ve liderleri öne çıkarır. Diğer bir deyişle, bu turist bakışıyla piyasalar ve gündelik iş dünyasında, Hollywood filmlerindeki gibi, hep olağandışı ya da görkemli olanlar öne çıkar. Bu kapsamda, yöneticiye lider denir, personel idaresi yerini stratejik insan kaynakları yönetimine bırakmıştır, toplantılarsa beyin fırtınaları olmuştur (Alvesson ve Gabriel, 2016).

"Akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı", "dalgın" akademisyenlerin "para etmez üretimlerine" değil; "uyanık", "işini bilen" akademisyenlerin para eden üretimlerine kucak açar (Nalbantoğlu, 2009). İşini/yağlamayı bilen akademisyenler çok yayın yaparlar, yayın konularını iş dünyasının kaygılarıyla belirlerler, çalışmalarını projelendirirler, girişimcilik, liderlik, zaman yönetimi, yaratıcılık gibi konularda eğitimler verirler. Böylece bu bakış sadece akademik yayınlarla üretilmez; danışmanlık hizmetleri, iş dünyasına verilen eğitimler ve popüler yayınlarla da üretilir. Bu turist bakışında yönetim guruları ve danışmanlarını işletme okullarından ayıran çizgi net değildir (Thrift, 2005: 37). Bu bakış

girişimci/uyanık olamayan ya da işini bilmeyen akademisyeni "fildişi kulesinde yaşayan ve toplumla, piyasayla ilişki kuramayan olarak" değersizleştirir (Ergur, 2008: 466).

Teknik özenli turist bakışı

Yönetim ve örgüt çalışmalarında birçok çalışma akademinin iş dünyası için "doğrudan işe yarar" bilgi üretmesini uygun görmez. Bunun nedeni iş dünyasıyla yürütülecek işbirliklerin bilimsel araştırmaların tarafsızlığını engelleyebileceği, araştırmacı ve üniversitenin özerkliğini yıkabileceğidir. Bu bakış, bilimi kendine özgü kaygıları, kuralları, değerleri ve iletişim biçimleriyle iş dünyasından ayırır (Kieser ve Leiner, 2009). Bununla birlikte, bu bakış işe yarar bilgiye karşı değildir. Ancak işe yarar bilgi heyecanla, aceleyle, yandaşlıkla ve doğrudan müdahaleyle üretilmemelidir; bilimsel özenle üretilmelidir (bkz. Peng ve Dess, 2010). Örneğin, bu bakış bir yönetim gurusunun kişisel deneyimleriyle çıkardığı sonuçları güvenilir ve inandırıcı bulmaz; ancak bilimsel veri ve istatistiksel tekniklerle üretildiklerinde aynı sonuçlara güvenir ve inanır (Kieser ve Leiner, 2009). Genel olarak, bilimsel özen, yönetim ve örgüt yazınında "teknik özen"e indirgenmiştir (Bell vd. 2017).

Yönetim ve örgüt çalışmalarında "teknik özenli turist bakışı", akışkan örgütlenmenin eşitsizliklerine kayıtsızdır (Bell vd. 2017). Bu turist bakışına göre önemli olan yazınla teorik bir diyaloğa girmek, yazında bir boşluk bulmak/oluşturmak, kabul görmüş tekniklerle veri toplamak, söz konusu boşluğu doldurarak teorik katkı sağlamaktır (Alvesson ve Gabriel, 2013). Ancak alandaki saygın dergileri –çoğunlukla etki faktörü yüksek ve turist bakışına dayanan– teorik katkılar konusunda ikna edebilmek kolay değildir. Söz konusu dergilerdeki hakemlik süreçleri "bu çalışma alana kayda değer katkı sağlamıyor", "bu çalışma yeni bir şey söylemiyor" gibi eleştirilerle "teknik özenli turist bakışı"nı üretirler. Bu bakış araştırmacıların söz konusu dergilerde yayın yapmak için "bilim teknisyeni" olarak (Ergur, 2008: 483) teori ve verilerle kılı kırk yarmalarına dayanır.

Saygın dergilerde yayın yapmak için "teknik özenli turist bakışı"nın dışına çıkmak risklidir, çünkü "yayın yap ya da yok ol" oyunu dergileri, sıralamaları, etki faktörleri, hakemlik gibi unsurlarıyla ana-akım dışındaki görüş ve teknikleri hoş karşılamaz. Bundan dolayı araştırmacılar "teknik özenli turist bakış"larıyla çabalarının yüksek oranda geri dönmesini beklerler (Alvesson, 2013). Yönetim ve örgüt çalışmalarında "teknik özenli turist bakışı"nın egemenliği son yıllarda güçlenmektedir. Strang ve Siler (2017) yönetim ve örgüt çalışmalarının en saygın dergilerinden olan *Administrative Science Quarterly*'de 1956-2008 yılları arasında yayımlanan "268" makaleyi incelemişlerdir. Strang ve Siler'e (2017) göre 1950'lerde yazarlar araştırma sorularını ve bulgularını meşrulaştırmak için fazla çaba göstermeye gerek duymuyorlardı. Ancak günümüzde söz konusu derginin

yazarları araştırma, teknik ve tartışmalarının önem ve uygunluklarını meşrulaştırmak için büyük çaba göstermek zorunda kalmaktadırlar.

Bauman (2007), bir işin tekniğe indirgenmesinin bireyleri makinenin bir dişlisi yaparak o işi ahlâki olarak kayıtsızlaştırdığını Holocaust üzerinden göstermiştir. Günümüz dünyasında ahlâki kayıtsızlık doğrudan ve apaçık kötülük yapmakla sınırlı değildir, gündelik yaşamın olağan pratikleri içine sinmiştir (Bauman ve Donskis, 2013). Bu kapsamda, "yayın yap ya da yok ol" oyununun olmazsa olmazı teknik özen, araştırmacıları kendi arınık dünyalarına hapsederek akışkan örgütlenmenin eşitsizliklerine ve sorunlarına kayıtsızlaştırır. "Teknik özenli turist bakışı"nda araştırmacının kariyeri için yazında oluşturulacak yapay bir boşluğu doldurmak, gündelik yaşamdaki eşitsizlikleri haykırmaktan daha etkilidir. Bell ve arkadaşlarının (2017) Hindistan'daki yönetim ve örgüt çalışmalarındaki akademisyenler üzerine yaptıkları çalışmadaki bir katılımcı, araştırmaların teknik özenle yapılmasının eşitsizlik ve adaletsizliklere kayıtsızlığı ürettiğini belirtmiştir (Bell vd. 2017: 544). Ayrıca, Bauman'a göre teknik özene dayanan araştırmalar "tamamen sıkıcı, yavan ve ilham vericilikten uzak"tır (Bauman ve Tester, 2017: 41). Yönetim ve örgüt çalışmalarında da bu turist bakışıyla üretilen makaleler son derece standart, teknik ve yavan bir dile sahiptir. Alandaki küçük bir grup akademisyenin dışındaki çoğunluk için bu makaleler anlamsızdır (Alvesson, 2013; Sandberg ve Alvesson, 2011).

Yenilikçi turist bakışı

"Yenilikçi turist bakışı", "teknik özenli turist bakışı"nı yeterince "yenilikçi" ve "ilginç" görmez. Bu bakışa göre, "teknik özenli turist bakışı"nda araştırmalar önceki araştırmaların çizdiği yoldan sapmadığı için genellikle "yığmalı" bilgi üretir; bunu sonucunda kayda değer "ilginç, yenilikçi ve yaratıcı" katkılar gelmez (Alvesson, 2013; Alvesson ve Sandberg, 2013; Corbett vd. 2014; Sandberg ve Alvesson, 2011). "Yenilikçi turist bakışı"na göre ilginç bir çalışma, bir alandaki varsayımları önemli ölçüde sorgulamalıdır. Ancak bu sorgulama alanda tüm varsayımlarla ters düşmemelidir, çünkü bu durumda çalışma "saçma" olarak değerlendirilebilecektir (Sandberg ve Alvesson, 2011: 31).

"Yenilikçi turist bakışı", "teknik özenli turist bakışı"nın ürettiği bilgilerin alandaki küçük bir grup akademisyene hitap ettiğini ve topluma dişe dokunur bir katkı sağlamadığını belirtir (Alvesson vd. 2017; Alvesson ve Gabriel, 2013). "Yenilikçi turist bakışı"na göre araştırmalar sadece küçük bir akademik grubu ilgilendirmemelidir; araştırmalar toplum için ulaşılabilir şekilde yazılmalı, toplum genelinde ortak iyiye hizmet etmeli ve işe yaramalıdır (Alvesson vd. 2017). Bunun için bu turist bakışı "geniş kapsamlı" işe yarayabilecek bilgi üretmeyi değerli görür (Alvesson, 2013; Alvesson ve Gabriel, 2013; Alvesson vd. 2017). Bu turist bakışında işe yarar bilgi, "akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist

bakışı"ndaki sermaye için işe yarar bilgi üretmeye indirgenmez. "Yenilikçi turist bakışı"na göre yerel ve spesifik işe yarar bilgi üretmek bazı gruplara yarar sağlamakla sınırlı kalabileceğinden sakıncalıdır. Örneğin, belirli bir sermayenin sorunlarını çözmek gibi (Alvesson vd. 2017: 136). "Yenilikçi turist bakışı", bu noktada haklı görülebilir ancak her yerel ve spesifik işe yarar bilgi güçlülere hizmet etmez; bir fabrikadaki işçilerin içinde bulundukları eşitsizlikler de yerel ve spesifik işe yarar bilgiyle dile getirilebilir (Foucault, 2011).

"Yenilikçi turist bakışı"nın işe yarar bilgiyi olabildiğince geniş kapsamlı olacak şekilde kavramsallaştırması, akışkan örgütlenmenin ortaya çıkardığı eşitsizliklerle "derhal" ve "doğrudan" ilgilenilmemesini doğurur (Parker ve Weik, 2014). Geniş kapsamlı işe yarar bilgi üretmek evrensel entelektüel rolüne dayanır (Foucault, 2011). Güvenli konumlarında evrensel entelektüeller, gündelik ve yerel sorunlarla ilgilenmezler. Onlar özgür ruhlar olarak belirli bir yere(le) ve soruna bağlı değildirler. Belirli bir yere ve soruna bağlanmamak, turist bakışı kapsamındadır (Parker ve Weik, 2014), çünkü işe yarar bilginin kapsamını genişletmek, toplumdaki çıkar çatışmalarını göz ardı eder, eleştiriyi törpüler ve toplumda uzlaşma üretir (Mouffe, 2014). Ayrıca, geniş kapsamlı işe yarar bilgi üretmek gündelik mücadelelerle araya mesafe koyarak onlardan beslenmemeye ve tutkusuzlaşmaya neden olur (Alakavuklar ve Parker, 2011; Parker ve Weik, 2014).

Foucault'ya (2011) göre "entelektüelin dikkate alınması gereken özelliği, 'evrensel değerlerin taşıyıcısı' olması değildir (50). Foucault, evrensel entelektüellere karşı "spesifik entelektüelleri" tercih eder. Spesifik entelektüeller, iktidarın hem aracı hem nesnesidirler (31). Diğer bir deyişle, iktidar hem onlar aracılığıyla hem onlar üzerinde işler. Foucault, spesifik entelektüellerin sermayeye hizmet edebileceklerini bilir. Ancak bu tehlike, spesifik entelektüellerin önemini azaltmaz (49). Spesifik entelektüeller, yerel ve spesifik sorunlar içinde yaşarlar. Bu durum, onlara hegemonyaya karşı mücadele etme tutku ve cesaretini verir. Ayrıca, Foucault'ya göre yerel ve spesifik eleştiri, sadece yerelle sınırlı kalmaz. Toplumsal yaşamda iktidarın tek merkezi olmadığı için iktidar ve hakikat birbirleriyle ilişkili pratikler ve maddesel düzenlemeler örgülerinde işler; bundan dolayı, her yerel sorun ve bilgi diğer örgüleri etkileyebilme gücüne/önemine sahiptir (Foucault, 2011).

"Yenilikçi turist bakışı"nın, akışkan örgütlenmenin eşitsizlik ve sorunlarına kayıtsızlığı, "yeni bir şeyler söyleyebilme" vurgusunda daha da belirir. "Yenilikçi turist bakışı", kendisini "teknik özenli turist bakışı"ndan ayırmak için "kabuk kıran araştırma" (*box-breaking research*)[1] (Alvesson ve Sandberg, 2014);

1 İngilizce "box" kelimesinin sözlük anlamı Türkçede "kutu"dur. Alvesson ve Sandberg (2014) "boxed-in" araştırma derken araştırmacıları kısıtlayan ve bu kısıtların (kutunun, kabuğun) dışına çıkamayan araştırmaları ifade ederler. "Box-breaking" araştırmaysa kısıtlanmamış (kabuklaşmamış) farklı bakış açılarını ve tekniklerini benimseyen araştırmalardır. Bu çalışmada "boxed-in research" kavramı Türkçeye "kabuklaşmış araştırma", "box-breaking research" kavramı da "kabuk kıran araştırma" olarak çevrilmiştir.

"çok biçimli araştırma" (*polymorphic research*), "göçebe araştırma yörüngesi" (*nomadic research trajectoy*) (Alvesson ve Gabriel, 2013; Alvesson vd. 2017) gibi metaforlar kullanır. Bu metaforlar, söz konusu bakışın eşitsizliklere kayıtsızlığını açıkça gösterir. Örneğin, Alvesson ve Sandberg'e (2014) göre kabuklaşmış (*boxed-in*) araştırmalar, spesifik bir akademik grubun sınırlı sayıda teori ve konuyla uğraştığı ve sonucunda yığmalı bilgi ürettikleri araştırmalardır.

Alvesson ve Sandberg (2014), kabuk kıran (*box-breaking*) araştırmayı savunurlar. Onlara göre, kabuk kıran araştırma ilginç, yenilikçi ve yaratıcıdır. Kabuk kıran araştırma için "entelektüel göçebelik" gereklidir (978). Ayrıca, Alvesson ve arkadaşlarına (2017) göre çok biçimli araştırma, göçebe bir araştırma yörüngesine bağlıdır. Entelektüel göçebelik ya da göçebe araştırma yörüngesi maceracı olmaya, belirli bir konu üzerinde çok durmamaya, bağlanmamaya, sıkıcı olmamaya –renkli olmaya– ve yeni bir şeyler söylemeye dayanır. Tüm bunlar, Bauman'ın altını çizdiği üzere akışkan dünyadaki turistin belirli bir kimliğe sahip olmayarak hareket halinde olmasıyla örtüşür. Bu kapsamda, "yenilikçi turist bakışı" da mevcut düzende/dünyada yeni ve ilginç olanı arar. Özetle, "yenilikçi turist bakışı", "yayın yap ya da yok ol" oyununu daha iyi oynayabilme kaygısındadır, eşitsizliklere kayıtsızdır ve farklı bir düzen oluşturma kaygısı taşımaz.

Turist bakışları ve eleştirel yönetim çalışmaları

Buraya kadar incelenen turist bakışları eleştirel yönetim çalışmalarına tamamen dışsal görülebilir. Ancak, eleştirel yönetim çalışmaları da "teknik özenli turist bakışı" ve "yenilikçi turist bakışı"nı belirli oranlarda kullanır. Eleştirel yönetim çalışmalarının ne olduğuyla ilgili birçok tartışma vardır. Bazıları Marksist eleştiriyi savunurken, bazıları sadece ekonomik değil, tüm toplumsal pratiklerin eleştirisini yapar; bazıları baskıya yol açan iktidar pratiklerini eleştirmeyi, bazıları da baskıdan uzak örgütlenmeler için bilgi üretmeyi öne çıkarır (Fournier ve Grey, 2000; Spicer vd. 2009; Spoelstra ve Svensson, 2016). Bu tartışmalar arasında uzlaşılan nokta eleştirel yönetim çalışmalarının sermayenin en az girdiyle en çok çıktı alabilmesi yolunda işe yarar bilgi üretmesine ve bilginin araçsal kullanımına karşı oluşudur (Fournier ve Grey, 2000: 17). Bu kapsamda, eleştirel yönetim çalışmaları "akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı"ndan uzaktır. Eleştirel yönetim çalışmaları bilginin akışkan örgütlenmesinin ötesinde, "daha iyi ya da sömürünün giderildiği" bir düzen için üretilmesini de savunur (Fournier ve Grey, 2000: 17).

Eleştirel yönetim çalışan akademisyenler de "yayın yap ya da yok ol" oyunu oynamak zorundadırlar. Hatta çoğu bu oyunu iyi oynayabilmekte ve saygın dergilerde yayın yapmaktadırlar (Butler ve Spoelstra, 2012; 2014). Ancak "yayın yap ya da yok ol" oyunu eleştirel yönetim çalışan akademisyenlere kendi

kurallarını benimsetebilmektedir (Butler ve Spoelstra, 2012; 2014). Bu kurallar da hem "teknik özenli turist bakışı"nın hem "yenilikçi turist bakışı"nın belirli oranlarda kullanılmasına dayanır. Bu süreçte konu ve dergi seçimi, düşünce ve tartışmaların oluşturulması etkilidir. Hem "teknik özenli turist bakışı" hem "yenilikçi turist bakışı", "yayın yap ya da yok ol" oyununda başarı getirir. Birçok dergi "teknik özenli turist bakışı"nın egemenliğinde olsa da, "yayın yap ya da yok ol" oyununda yeni ve ilginç tartışmalar sunabilmek geçerlidir; bu yönde, "teknik özenli turist bakışı"nın egemenliğindeki birçok dergi "yenilikçi turist bakışı"nı sayfalarında daha fazla görmek istemektedir (bkz. Bartunek vd. 2006; Corbett vd. 2014; Suddaby vd. 2011).

Saygın dergilerde yayın yapmayı kolaylaştırdığı için birçok eleştirel yönetim çalışan akademisyen de söz konusu turist bakışlarını kullanarak eleştirilerini törpülemektedir (Butler ve Spoesltra, 2014). Turist bakışları sonucunda eleştirel çalışmalar soyut ve karmaşık akademik jargonlarla dolmakta ve üretilen eleştiri gündelik yaşama doğrudan müdahale edemeyerek, ancak yazındaki boşlukları doldurmaktadır (Parker ve Weik, 2014; Mir ve Mir, 2002). Oysa turist bakışından kurtulmak için eleştirinin entelektüel seviyesinin artırılmasına gerek yoktur (Alakavuklar ve Parker, 2014; Mir ve Mir, 2002).

"Yayın yap ya da yok ol" oyununun söz konusu turist bakışlarını gerektirmesi eleştirel yönetim çalışan akademisyenleri rahatsız eder. Bu yönde, Butler ve Spoelstra'nın (2014) eleştirel yönetim çalışan akademisyenler üzerine yaptıkları çalışmada birçok akademisyen saygın dergilerdeki hakem süreçlerinde eleştirilerinin törpülendiğini belirtmişlerdir. "Yayın yap ya da yok ol" oyununda dergilerin sıralaması ve saygınlığı arttıkça söz konusu turist bakışı talebi de artmaktadır. Bazı akademisyenler, söz konusu turist bakışlarını belirli oranlarda kullanarak kendi akademik konumlarını garantiye almak, sonrasında istedikleri çalışmaları, turist bakışlarının egemenliğinin daha zayıf olduğu dergilerde yapmak istemektedirler (Butler ve Spoelstra, 2014).

Türkiye kaynaklı yönetim ve örgüt çalışmalarında turist bakışları

Türkiye'de yönetim ve örgüt çalışmalarının başlangıcı "1960'lar" olarak kabul edilebilir (Berkman, 2009: 15). 1960-1990 yılları arasında Türkiye kaynaklı yönetim ve örgüt çalışmaları ağırlıklı olarak Amerika Birleşik Devletleri (ABD) kaynaklı yönetim ve örgüt bilgilerini aktarır. Görgül araştırmalar pek kullanılmaz; yönetimin ilkeleri, işlevleri ve örgütlerdeki çalışan davranışlarının nasıl yönlendirileceği üzerine her yerde ve her zaman geçerli olacağı düşünülen öğütler yöneticilere verilir (Özen ve Kalemci, 2009; Üsdiken ve Wasti, 2009; Üsdiken ve Pasadeos, 1993). İşlerlik ve geçerliliklerine güvenilen bu öğütler katı örgütlenmeyi yağlayan turist bakışını yansıtır.

1960'lardan itibaren "teknik özenli turist bakışı" (bilimleşme) ve 1980'lerden itibaren de "akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı" yönetim ve örgüt çalışmalarının ana üreticisi ABD'de güçlenmeye başlamıştır. Bu iki bakış Türkiye kaynaklı yönetim ve örgüt çalışmalarını 1990'lı yıllarla etkilemeye başlamıştır (Özen, 1999; Özen ve Kalemci, 2009). Bu iki bakışın Türkiye'de uygulanma biçimlerini Özen'in (2002) "törensel görgülcülük" kavramı açıklar. Törensel görgülcülük, "akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışını" iyi uygulayabiliyorken, "teknik özenli turist bakışını", büyük oranda veri toplamaya indirger ve teorik katkı yapamaz.

Törensel görgülcülük, "akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı" kapsamında moda konuları ve yönetim gurularını takip eder (Özen, 1999; 2002). Guruların söylemleri akışkan örgütlenmeyi yağlama kapsamında toplam kalite yönetimi, öğrenen örgüt, yalın yönetim, yetkilendirme gibi kavramları "sihirli reçeteler" olarak sunar (Özen, 1999: 98). Bu sihirli reçeteler, akademi ve iş dünyası arasındaki ayrımı yıkarak araştırmacılara "ekmek kazandırır" (Özen, 2002: 190). Türkiye'deki yönetim ve örgüt çalışmalarında bazı akademisyenler kendilerine gurular bulma konusunda isteklidirler. Bu istekli akademisyenler birer mesih gibidir: "Ülkemizde de bu tür mesihleri görmek için herhangi bir tarama motoruna 'Toplam Kalite Yönetimi' yazarak tarama yapmanız yeterlidir" (Dikmen, 2015: 290). Bu mesihler toplam kalite yönetiminin "ülke çıkarına ve insanlığa" faydasına dem vururlar (290). Bugün mesihleri bulma konusunda Dikmen'in (2015) önerisi "girişimcilik", "inovasyon" gibi kelimelerle yenilenirse daha başarılı olunur.

Akışkan örgütlenmeyi yağlamada günceli takip edebilen törensel görgülcülük, "teknik özenli turist bakışını" da kullanır. Ancak bunu yönetim ve örgüt bilgilerinin satıcısı ABD'deki çalışmalar kadar iyi kullanamaz (Özen ve Kalemci, 2009; Üsdiken, 2002). Törensel görgülcülük kapsamında Türkiye'de araştırmacılar büyük oranda ABD kaynaklı anketlerle veri toplayıp, bu verileri birtakım istatistiksel analizlerle incelerler. Görgül çalışmalarda ana amaç veri toplamak olmakta, araştırma süreci bir tören gibi standart ve soğuk adımlara indirgenmektedir. Özen'e (2002) göre bu çabalar kayda değer teorik katkılar getirmez, Türkiye bağlamını ele almaz: "Bol miktarda *veri* üretilmekte, ancak kuramsal alana katkı anlamında *bilgi* üretilememektedir" (189).

Özen ve Kalemci'ye (2009) göre törensel görgülcülüğün artmasındaki nedenlerinden biri alandaki akademisyenlere yol gösterici olan "Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongreleri" olabilir. Alandaki saygın akademisyenler tarafından kurumsallaştırılan bu kongrelerin amacı yöneticilere yol gösteren ve görgül makaleye dayanmayan araştırmalardansa, görgül makalelerle toplumsal olguları anlamayı-açıklamayı dert edinen bilimciliği –bu çalışmadaki ifadesiyle "teknik özenli turist bakışını"– ön plana çıkarmaktır (Özen ve Kalemci, 2009: 102). Diğer bir deyişle, söz konusu kongreler "teknik özenli turist bakışı" kapsamın-

da "kapı kollayıcılık" yapmaktadır (101). Bu kapı kollayıcılık, törensel görgülcülük kapsamındaki çalışmalara akışkan örgütlenmenin eşitsizlikleriyle ilgilenmediği yönünde güçlü bir eleştiri getirmez. Her ne kadar törensel görgülcülüğü eleştirdiği makalesinde Özen (2002) bilimin kapitalist örgütlenmelerin eşitsizlikleriyle savaşmak için yapılabileceğini belirtse de (200), gerek kendi çalışmasında gerek Türkiye kaynaklı yönetim ve örgüt çalışmalarında bu yöndeki vurgu güçlü değildir.

Türkiye kaynaklı yönetim ve örgüt çalışmalarında eleştirel bakış neredeyse yoktur (Alakavuklar, 2017; Özcan, 2012; Oba ve Gencer, 2016). Özcan (2012), Ulusal Yönetim ve Organizasyon kongreleri kapsamında 1996[2] yılı ve 1998-2011 yılları arasında yayınlanan 1.322 bildiri arasında sadece 7'sinin doğrudan eleştirel teoriyle ilgili olduğunu belirtmiştir. Daha güncel bir çalışma da söz konusu kongrelerde ekonomik, ekolojik, sosyokültürel sorunların çok az ele alınırken, performans ve etkililik konularının çok incelendiğini gösterir (Alakavukalr vd. 2017). Eleştiri yoksunluğu sadece kongrelerde görülmez. Türkiye'deki işletme bölümlerinin lisans ve yüksek lisans müfredatlarında (Özcan, 2012) ve ders kitaplarında eleştirel bakış neredeyse yoktur (Çoşkun, 2009). Ders kitapları, kapitalist örgütlenmeleri yağlayarak onları hem alternatifsiz kılmakta hem de yönetsel olguları sermaye ve yöneticiler açısından ele almaktadır. Bu kapsamda, Çoşkun (2009) çarpıcı bir şekilde şunu belirtir: "Marks & Spencer kitaplara girerken K. Marx girememektedir" (251). Oba ve Gencer (2016) de Türkiye kaynaklı yönetim ve örgüt çalışmalarının 2014 yılındaki "Soma Kömür Madeni Faciası" üzerine suskunluğunu, eleştirellikten uzak olmakla açıklar. Rekabet, girişimcilik ve performansla bezenen başarı hikâyelerini konu edinmekte yetkin olan Türkiye kaynaklı yönetim ve örgüt çalışmaları, acı hikâyelere karşı kördür.

Eleştirel bakış açısının Türkiye'deki eksikliğine karşın, birçok çalışma törensel görgülcülüğün öncelikli sorunu olarak ABD kaynaklı bilgileri aktarmak ve yönetsel olguları Türkiye'nin yerel bağlamı kapsamında ele almamak olarak işaret eder. Onlara göre Türkiye bağlamı –ya da yerel bağlam– dikkate alınmalıdır; böylece üretilen bilgiler aktarma olmayacak ve Türkiye bağlamına özgü yönetsel sorunlar ve çözümlerle ilgilenilebilecek, hatta beraberinde özgün teorik katkılar da yapılabilecektir (Dirlik, 2016; Erdem, 2009; Üsdiken ve Wasti, 2009).

İncelenen olguları yerleşik oldukları bağlamlarda ele almak haklı bir öneridir. Ancak, Türkiye bağlamını iktidar ilişkilerini ele almadan öne çıkarmak yeterli değildir. Öncelikle, "Türkiye bağlamı" ifadesinin sınırı ve kapsamı açık değildir. Söz konusu ifade çok kapsayıcıdır. Bu kapsayıcılık, Türkiye bağlamını homojen bir bütün olarak görür, farklı çıkar gruplarını dikkate almaz; örneğin, Soma faciasındaki patron ve işçilerin çıkarlarını (Oba ve Gencer, 2016). Türkiye bağlamına yapılan vurgu, bilginin kimin çıkarına hizmet edeceğiyle değerlendirilmelidir (Alakavuklar ve Parker, 2011; Alakavuklar vd. 2017). Türkiye bağla-

2 1997 yılındaki bildiriler, bildiri kitabında basılmadığı için incelenmemiştir.

mını dikkate alan turist bakışı pekâlâ üretilebilir. Örneğin, Türkiye bağlamını dikkate alan bir çalışma hem akışkan örgütleri yağlayabilir hem de uluslararası saygın bir dergide yayımlanacak teknik özen ölçütlerine sahip olabilir. Özetle, Türkiye kaynaklı yönetim ve örgüt çalışmalarını turist bakışlarından kurtarmak için "Türkiye bağlamını" ele almak öncelikli olmamalıdır. Öncelik (Türkiye'deki) "akışkan örgütlenmenin eşitsizliklerini" ele almak olmalıdır.

Sonuç: Turist bakışının ötesi

Akışkan akademide turist bakışı günümüzdeki eşitsizliklere ve sorunlara kayıtsız kalarak "yayın yap ya da yok ol" oyunu oynamaya dayanır; turist bakışının farklı düzenler/dünyalar oluşturma düşüncesi yoktur. Bu makale yönetim ve örgüt çalışmalarında üç farklı turist bakışını incelemiştir. "Akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı", akışkan örgütlenmeyi her derde deva görür. "Teknik özenli turist bakışı" ve "yenilikçi turist bakışı"nın kendi öncelikleri de akışkan örgütlenmenin sorun ve eşitsizliklerine kayıtsızdır. Özetle, turist bakışları akışkan örgütlenmenin sorun ve eşitsizlikleri arasında arınık bir dünya sunar; akademisyenlerin "yayın yap ya da yok ol" oyunuyla "üstünlük kurma çabaları"nı ve kayıtsızlıklarını üretir.

Yönetim ve örgüt çalışmalarında, ele alınan turist bakışlarından en bilineni "akışkan örgütlenmeyi yağlayan turist bakışı"dır. Bu turist bakışı en kolay kendini fark ettiren ve en kolay saldırılabilen bakıştır. Diğer iki bakış, daha görünmezdir; doğrudan akışkan örgütlenmeye işe yarar bilgi üretmezler, ancak bu onları daha masum yapmaz. "Teknik özenli turist bakışı" ve "yenilikçi turist bakışı" akışkan örgütlenmeye örtük olarak hizmet etmekte ve eleştirel çalışmaları törpülemektedir.

Bauman, eşitsizliklere ve sorunlara karşı herkesi rahatsız ve sorumlu kılmak ister, o insanların farklı bir dünya oluşturulabilme olasılığına dayanır (Bauman, 2008; Jacobsen ve Marshman, 2008). Bireylerin yaşadığı sorun ve başarılar topluma bağlıdır; bireysel başarı ve başarısızlık bir yanılgıdır: "[h]epimiz, diğerinin başına gelen şeyin sorumluluğunu taşıyoruz" (Bauman ve Tester, 2017: 169). Günümüzde akışkan örgütlenmenin unsurları olan girişimcilik, rekabet ve yenilikçiliğin değerli görülmesi üzerinde konsensüs oluşturulmuştur. Bu konsensüs eşitsizliklere karşı sessizliği getirir. Bauman'a göre, "konsensüs" üretmekten çok, farklı sesleri ve olasılıkları açığa çıkarmak, sorgulan(a)mazları sorgulamak gerekir (Bauman, 2008: 236; Dawes, 2011: 143). Bu sorgulama, günümüzde olağanlaştırılan eşitsizliklere karşı savaşmalıdır. Farklı bir dünya oluşturmada, Bauman (2008) yukarıdan "ahkâm kesmeyi" değil; "ilgili, sorumlu ve kaygılı" olmayı savunur (236).

"İlgili, sorumlu ve kaygılı" olmak akışkan örgütlenmeye karşı bir şey yapılamayacağını reddeder ve farklı bir arada olma ve örgütlenme biçimleri oluşturma

sorumluluğunu kapsar (Bauman, 2008). Bu hem akademideki hem de toplumdaki üstünlük kurmaya çabalayan öznelliklerin yıkımıdır. Akışkan örgütlenmeye karşı farklı dünyaları oluşturabilmek sadece verili akademik konumlarda karşıt söylemler oluşturmaya indirgenemez. Farklı dünyalar oluşturmak evrensel entelektüelden çok, spesifik entelektüele bağlıdır (Foucault, 2011).

Turist bakışından kurtulma yolunda yönetim ve örgüt çalışmalarındaki akademisyenler spesifik entelektüeller gibi eşitsizliklere derhal müdahale etmek için akışkan örgütlenmeye alternatif gayri kapitalist örgütlenmeleri vurgulamalı ve oluşturmalıdırlar (Parker ve Parker, 2017). Bu yönde ne sadece teorilerden ne de sadece işyerlerinden yola çıkılmalıdır. Tüm toplumsal yaşamdaki eşitsizliklerin içinden müşterekleşmelere doğru hareket edilmelidir (Gibson-Graham, 2006). Müşterekleşme; bireysel girişimciliğe, bireysel sorumluluğa ve rekabete karşı gelme alanında herkesi birbirine bağlar. Diğer bir deyişle, herkesin kendi bacağından asıldığı akışkan örgütlenmeye karşı herkesi birbirinden sorumlu kılar. Akademik hakem süreçlerinde müşterekleşme yönünde üretilen tüm bilgiler de eşitsizliklere karşı mücadele olarak değerli görülmelidir, turist bakışlarının yazınlarındaki/dünyalarındaki boşlukları doldurabilmelerine göre değil.

KAYNAKÇA

Alakavuklar, O.N., Özmen, Ö. N. T. ve Emirza, S. (2017) "Yönetim ve organizasyon kongre bildirilerinde bağlam sorununa eleştirel bir yaklaşım", *25. Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongresi*, 1261-1269, 25-27 Mayıs 2017, Başkent Üniversitesi, Ankara.

Alakavuklar, O. N. ve Parker, M. (2011) "Responsibility and the local: The prospects for critical management in Turkey", *Critical Perspectives on International Business*, 7(4): 326-342.

Alvesson, M. (2013) "Do we have something to say? From re-search to roi-search and back again", *Organization*, 20(1): 79-90.

Alvesson, M. ve Gabriel, Y. (2013) "Beyond formulaic research: In praise of greater diversity in organizational research and publications", *Academy of Management Learning and Education*, 12(2): 245-263.

Alvesson, M. ve Gabriel, Y. (2016) "Grandiosity in contemporary management and education", *Management Learning*, 47(4): 464-473.

Alvesson, M. ve Sandberg, J. (2013) "Has management studies lost its way? Ideas for more imaginative and innovative research", *Journal of Management Studies*, 50(1): 128-152.

Alvesson, M. ve Sandberg, J. (2014) "Habitat and habitus: Boxed-in versus box-breaking research", *Organization Studies*, 35(7): 967-987.

Alvesson, M., Gabriel, Y. ve Paulsen, R. (2017) *Return to Meaning: A Social Science with Something to Say*, Oxford University Press, Oxford.

Bauman, Z. (1996) *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. K. Atakay, Metis, İstanbul.

Bauman, Z. (1999) *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*, çev. Ü. Öktem, Sarmal Yayınevi, Istanbul.

Bauman, Z. (2003a) "Educational challenges of the liquid-modern era", *Diogenes*, 50(1): 15-26.

Bauman, Z. (2003b) *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z. (2008) "Bauman on Bauman" Jacobsen, M. H. ve Poder, P. (der.) *The Sociology of Zygmunt Bauman* içinde, Ashgate, Hampshire, 231-240.

Bauman, Z. (2010) *Etiğin tüketiciler dünyasında bir şansı var mı?*, çev. F. Çoban ve İ. Katırcı, De Ki Basım Yayım, Ankara.

Bauman, Z. (2011a). *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Y. Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z. (2011b) *Collateral Damage*, Polity Press, Cambridge.

Bauman, Z. (2011c) *Postmodern Etik*, çev. A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z. (2013a) *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z. (2013b) *Yaşam Sanatı*, çev. A. Sarı, Versus Kitap, İstanbul.

Bauman, Z. (2014a) *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır?*, çev. H. Keser, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z. (2014b) *Küreselleşme*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z. (2014c) *Parçalanmış Hayat*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z. (2014d) *Siyaset Arayışı*, çev. T. Birkan, Metis, İstanbul.

Bauman, Z. (2015a) *Akışkan Modern Dünyada Kültür*, çev. İ. Çapcıoğlu ve F. Örnek, Birleşik Dağıtım, Ankara.

Bauman, Z. (2015b) *Özgürlük*, çev. K. Eren, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z. (2016) *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Anlayışı*, çev. N. Soysal, Say Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z. (2017) *Akışkan Modernite*, çev. S. O. Çavuş, Can, İstanbul.

Bauman, Z. ve Donskis, L. (2013) *Moral Blindness*, Polity, Cambridge.

Bauman, Z. ve Lyon, D. (2013) *Akışkan Gözetim*, çev. E. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Z., Bauman, I., Kociatkiewicz, J. ve Kostera, M. (2015) *Management in a Liquid Modern World*, Polity, Cambridge.

Bartunek, J. M., Rynes, S. L. ve Ireland, R. D (2006) "What makes management research interesting, and why does it matter?", *Academy of Management Journal*, 49(1): 9-15.

Batko, R. (2014) "Liquid University" Kociatkiewicz, J. ve Kostera, M. (der.) *Liquid Organization: Zygmunt Bauman and Organizaton Theory* içinde, Routledge, Oxon, 104-119.

Bell, E., Kothiyal, N. ve Willmott, H. (2017) "Methodology-as-technique and the meaning of rigour in globalized management research", *British Journal of Management*, 28: 534-550.

Berkman, A. Ü. (2009) "Türk yönetim yazını ve Türkiye'de yönetim-örgüt alanının gelişimi: 1990 yılı sonrası (nerede nereye)", *Eskişehir OsmangaziÜniversitesi İİBF Dergisi*, 4(1): 13-24.

Butler, N. ve Spoelstra, S. (2012) "Your excellency", *Organization*, 19(6): 891-903.

Butler, N. ve Spoelstra, S. (2014) "The regime of excellence and the erosion of ethos in critical management studies", *British Journal of Management*, 25: 538-550.

Corbett, A., Cornelissen, J., Delios, A. ve Harley, B. (2014) "Variety, novelty and perceptions of scholarship in research on management and organizations: An appeal for ambidextrous scholarship", *Journal of Management Studies*, 51(1): 3-18.

Dawes, S. (2011) "The role of the intellectual in liquid modernity: An interview with Zygmunt Bauman", *Theory, Culture and Society*, 28(3): 130-148.

de Cock, C. ve Jeanes, E. L. (2006) "Questioning consensus, cultivating conflict", *Journal of Management Inquiry*, 15(1): 18-30.

Dikmen, A. A. (2015) *Makine, iş, kapitalizm ve insan*, NotaBene Yayınları, Ankara.

Dirlik, S. (2016) "Bakmak ya da görmek: Türk yönetim yazınını inceleyen çalışmaların seyri", *Yönetim ve Organizasyon Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 79-132.

Dunne, S., Harney, S. ve Parker, M. (2008) "The responsibilities of management intellectuals: A survey", *Organization*, 15(2): 271-282.

Eisenhardt, K. M. ve Martin, J. A. (2000) "Dynamic capabilities: What are they?", *Strategic Management Journal*, 21: 1105-1121.

Erdem, F. (2009) "Örgütsel davranış araştırmalarında niş alanlar nasıl belirleniyor? Ulusal yönetim ve organizasyon kongresi yazını üzerine kısa bir değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 4(1):65-78.

Ergur, A. (2008) "Bilgi-merkezli akademia'nın proje/performans-kaygılı pazar yerine dönüşme süreci" Avar, A. A. ve Sezer, D. (der.) *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 455-487.

Foucault, M. (2011) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, M. (2015) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. A. Kılıçbay, İmge, Ankara.

Fournier, V. ve Grey, C. (2000) "At the critical moment: Conditions and prospects for critical management studies", *Human Relations*, 53(1): 7-32.

Franklin, A. ve Bauman, Z. (2009) "Turist sendromu", *Cogito*, 59: 82-94.

Gibson-Graham, J. K. (2006) *A postcapitalist politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Hodgkinson, G. P. ve Rousseau, D. M. (2009) "Bridging the rigour-relevance gap in management research: It's already happening!", *Journal of Management Studies*, 46(3): 534-546.

Jacobsen, M. H. ve Marshman, S. (2008) "Bauman on metaphors" Jacobsen, M. H. ve Poder, P (der.) *The sociology of Zygmunt Bauman* içinde, Ashgate, Hampshire, 19-39.

Johnsen, C. G. (2016) "Romanticizing the market: Jean-Jacques Rousseau and the pedagogy of post-bureaucratic management", *Culture and Organization*, 22(1): 88-105.

Jones, C. ve Murtola, A-M. (2012) "Entrepreneurship and expropriation", *Organization*, 19(5): 635-655.

Kellogg, K. C., Orlikowski, W. J. ve Yates, J. (2006) "Life in the trading zone: Structuring coordination across boundaries in postbureaucratic organizations", *Organization Science*, 17(1): 22-44.

Kieser, A. ve Leiner, L. (2009) "Why the rigour-relevance gap in management research is unbridgeable", *Journal of Management Studies*, 46(3): 516-533.

Kunda, G. ve G. Ailon-Souday. (2006) "Managers, markets, and ideologies" Ackroyd, S. Batt, R., Thompson, P. ve Tolbert, P. (der.) *The Oxford Handbook of Work and Organization* içinde, Oxford University Press, Oxford, 200-219.

Mir, R. ve Mir, A. (2002) "The organizational imagination: From paradigm wars to praxis", *Organizational Research Methods*, 5(1): 105-125.

Mouffe, C. (2014) "By way of a postscript", *Parallax*, 20(2): 149-157.

Nalbantoğlu, H. Ü. (2009). *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İletişim, İstanbul.

Oba, B. ve Gencer, M. (2016). "The ghost in the system: Critical management studies in Turkey" Grey, C., Huault, I., Perret V. ve Taskın, L. (der.) *Critical Management Studies: Global Voices, Local Accents* içinde, Routledge, New York, 175-190.

Olssen, M. ve Peters, M. A. (2005) "Neoliberalism, higher education and the knowledge economy: from the free market to knowledge capitalism", *Journal of Education Policy*, 20(3): 313-345.

Özcan, K. (2012) "From the Frankfurt School to business schools: critical management studies in Turkey", *International Journal of Organizational Analysis*, 20(1): 107-123.

Özen, Ş. (1999) Türkiye'deki guru söylemi modasının nedenleri", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 54(1): 97-121.

Özen, Ş. (2002) "Türkiye'deki örgütler/yönetim araştırmalarında törensel görgülcülük sorunu", *Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 2(2): 187-213.

Özen, Ş. ve Kalemci, A. (2009) "Ulusal yönetim ve organizasyon kongresi'nin doğuşu, kurumsallaşması ve alana etkileri", *Eskişehir OsmangaziÜniversitesi İİBF Dergisi*, 4(1): 79-112.

Parker, M. (2002) *Against Management*, Polity, Cambridge.

Parker, S. ve Parker, M. (2017) "Antagonism, accommodation, and agonism in critical management studies: Alternative organizations as allies", *Human Relations*, 70: 1366-1387.

Parker, M. ve Weik, E. (2014) "Free spirits? The academic on the aeroplane", *Management Learning*, 45(2): 167-181.

Peng, M. W. ve Dess G. D. (2010) "In the spirit of scholarship", *Academy of Management Learning and Education*, 9(2): 282-298.

Peterson, A. (2010) "The use-value of human waste and the currency of waste-disposal sites in liquid modernity" Davis, M. ve Tester, K. (der.) *Bauman's challenge* içinde, Palgrave Macmillan, Hampshire, 14-35.

Riaz, S. (2015) "Bringing inequality back in", *Human Relations*, 68(7): 1085-1097.

Sandberg, J. ve Alvesson, M. (2011) "Ways of constructing research questions: gap-spotting or problematization?", *Organization*, 18(1): 23-44.

Sennett, R. (2005) *Karakter Aşınması*, çev. B. Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Shore, C. ve McLauchlan, L. (2012) "'Third mission' activities, commercialisation and academic entrepreneurs", *Social Anthropology*, 20(3): 267-286.

Spicer, A., Alvesson, M. ve Karreman, D. (2009) "Critical performativity: the unfinished business of critical management studies", *Human Relations*, 62(4): 537-560.

Spoelstra, S. (2010) "Business miracles", *Culture and Organization*, 16(1): 87-101.

Spoelstra, S. ve Svensson, P. (2016) "Critical performativity: the happy end of critical management studies?" Prasad, A., Prasad, P., Mills, A. J. ve Mills, J. H. (der.) *The Routledge Companion to Critical Management Studies* içinde, Routledge, Oxon, 69-79.

Strang, D. ve Siler, K. (2017) "From 'just the facts' to 'more theory and methods, please': The evolution of the research article in *Administrative Science Quarterly*, 1956-2008", *Social Studies of Science*, 47(4): 528-555.

Suddaby, R., Hardy, C. ve Huy, Q. N. (2011) "Where are the new theories of organization?", *Academy of Managemet Review*, 36(2): 236-246.

Tester, K. (2004) *The social thought of Zygmunt Bauman*, Palgrave Macmillan, Hampshire.

Thrift, N. (2005) *Knowing capitalism*, Sage, Londra.

Üsdiken, B. (2002) "Tarihsel bir bakışla bilim-yönetim birlikteliği", *Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 2(2): 127-154.

Üsdiken, B. ve Pasadeos, Y. (1999) "Türkiye'de örgütler ve yönetim yazını", *Amme İdaresi Dergisi*, 26(2): 73-93.

Üsdiken, B. ve Wasti, S. A. (2009) "Preaching, teaching and researching at the periphery: Academic management literature in Turkey, 1970-1999", *Organization Studies*, 30(10): 1063-1082.

20. yüzyıl düşüncesinde ev/evsizlik halleri ve Jorge Luis Borges'in "Asterion Evi" öyküsü

*Umut Şumnu**

Ama evindeydi şimdi. Evinde duvarlar yardım eder insana...
– Lev Tolstoy, *Anna Karenina*

Özet: 20. yüzyıl düşüncesinin en öne çıkan ve en tartışılan kavramlarından biri ev/evsizlik kavramıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişik alanlardan birçok düşünür ev kavramına ilişkin farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu kapsamda makale ilk olarak Le Corbusier, Heidegger, Gaston Bachelard, Frederick Kiesler, Freud, Derrida ve Deleuze gibi isimlerin ev kavramına ilişkin sundukları değişik perspektifleri belgelemeyi amaçlar. Makale daha sonra Jorge Luis Borges'in "Asterion Evi" öyküsüne odaklanarak bu metnin dönemin hangi ev/evsizlik kavramsallaşmasıyla ilişkilendiğini anlamaya çalışır.

Anahtar sözcükler: Ev, yuva, evsizlik, Jorge Luis Borges, "Asterion Evi".

20. yüzyıl düşüncesinde öne çıkan mimari metaforlardan en önemlisi "ev"dir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren her coğrafyada ve her alanda gerçekleşen büyük değişimler mimarlık ve kültürel kuramcılarını da yakından etkilemiş ve dönemin ruhunu anlamaya/anlatmaya çalıştıkları metinleri kaçınılmaz olarak "ev" metaforu etrafında şekillenmiştir. "Dünyayla olmanın", "dünyada olmakla" yer değiştirdiği, içsel deneyim ve dışsal formlar arasındaki dengenin kaybolduğu, mutlak bir kendindelik ve içerilik hissinden kopulduğu ve fırlatılmış olduğumuz dünyada "yeni bir yurda sahip olma fikrinin" yaygınlaştığı bu dönemde neredeyse bütün düşünürler ev kavramına ilişkin farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir.

Beatriz Colomina 20. yüzyıl başında ev kavramına atfedilen anlamlarda ciddi bir kırılma olduğuna işaret eder ve 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl evlerini karşılaştırdığı bir metninde bu değişimi şu şekilde yorumlar:

(*) Yrd. Doç. Dr. Başkent Üniversitesi, Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Bölümü.

> 19. yüzyıl sonunda iç mekan dışarıdan, şehirden, toplumdan sığınmayı/korunmayı önerirken, şimdi toplum iç mekanı istila eder hale geldi. Sığınma artık uygulanabilir bir izlem değildir. Büyük ihtimalle artık sığınma gibi bir şeyden söz edilemez. Düşman her zaman içeridedir. Bu yüzden tek savunma biçimi karşı saldırıdır. Tek evcimenlik durumu karşı evcimenliktir (Colomina, 2007: 298).

Colomina'nın sözlerinde altı çizilen evin kamusallaşması, iç ve dış arasındaki sınırın muğlaklaşması durumu dönemin neredeyse tüm kuramsal çalışmalarında karşımıza çıkan yaygın bir temadır. Fakat, Heynen'in işaret ettiği gibi 20. yüzyıl düşüncesinde "ev"in kavramsallaştırılması mimarlık kuramı ve kültürel kuramlar arasında radikal bir farklılık göstermektedir (2011: 13). Her iki yaklaşım da kendini evsizlik üzerinden temellendirse de, evsizliği ve dolayısıyla evi kavramsallaştırmaları arasında ciddi karşıtlıklar vardır.

Mimarlık kuramcıları modern hayata özgü olan evsizlik durumunu bir barınma problemi olarak ele almış ve "yeni insanın" oturacağı modern evlerin nasıl olması gerektiğine ilişkin fikirler öne sürmüşlerdir. Bu yaklaşımlarda en dikkat çeken kavramlardan biri cam evlerdir. Le Corbusier, Mies van der Rohe gibi modern mimarlar ya da bu mimarların üretimlerini yaygınlaştıran Sigfried Gideon gibi mimarlık kuramcıları modern evleri tamamen dışa açmayı amaçlayan "teşhirci" bir anlayış benimsemişlerdir. Mimarlık kuramında çoğunlukla cam evler üzerinden tartışılan modern ev, mahremiyete ve inzivaya, kapalılık ve korunaklığa yönelik geleneksel ev fikrini sorunsallaştırmış ve yerine çıplak, şeffaf ve dışarıya tamamen açık bir ev önerisinde bulunmuştur.

Kültürel kuramlarda, mimarlık kuramının tersine, modern cam evler yabancılaşmanın, yer tutamamanın birer nesnesi olarak görülmüş ve bu evlerde kaybedilen içerilik hissine dikkat çekilmiştir. Çoğu düşünür için iç mekânın korunaklı varoluşunun kamusallaştırılması, bu mekânların dışarının bakışı ile "uysallaştırılması" ve "evcilleştirilmesi" bir teslimiyet duygusu yaratmış ve görebilir olma durumu aynı zamanda görünür/gözetlenebilir/denetlenebilir olmayı da beraberinde getirmiştir. Heidegger, Bachelard, Cacciari gibi isimler modernleşme deneyimini tarihsel süreklilikte bir kopuş (*rupture*) olarak ele almış ve moderniteyi bir "evsizlik durumu" ya da "evsiz bir zihin" olarak kavramsallaştırmışlardır. İlerlemeci bir modernleşme anlayışının karşısında nostaljik bir pozisyondan konuşan bu düşünürlerin metinlerinde karşımıza çıkan modern bireyin "yabancılaşmış bir birey" olma durumu dönemin psikanaliz düşüncesinde de görülmektedir. Freud'un çalışmaları üzerinden yaygınlaşan ve daha sonra sürrealistlerin de sahip çıktığı psikolojik kuramlar evi tekinsiz bir mekân olarak yorumlamaktadır. Fakat Heidegger, Bachelard ve Cacciari'nin özlemini duyduğu saf içsel deneyim ve mutlak içerilik duygusu, psikanaliz eğilimde yerini içe kapanmanın olanaksızlığına bırakmıştır. Bu yaklaşımda karşımıza çıkan perili/hayaletli ev motifi daha sonra yapısökümcü düşünür Derrida tarafından da kullanılmış ve evin özünde, merkezinde bulunan

bir hayalet fikrine ve tekinsizlik durumuna işaret edilmiştir. Derrida'nın çağdaşı Gilles Deleuze ise içerilik/dışarılık, kapalılık/açıklık gibi ikilikler üzerinden tartışılan görüngübilimci anlayıştan koparak içerilik ve dışarılığı birbirine zıt ama bağımlı terimler olarak değil, birbirine katlanan iki sonsuzluk alanı olarak yorumlamıştır.

Çalışma bu kapsamda yapısalcılık-sonrası düşünürler için önemli bir figür olan Arjantinli edebiyatçı Jorge Luis Borges'in "Asterion Evi" öyküsünden yola çıkarak, 20. yüzyıl düşüncesinde değişen ev/evsizlik hallerini daha detaylı tanı(t)maya ve Borges'in Minator söylencesini yeniden yorumladığı bu öyküde yer alan evin hangi ev düşüncesiyle ilişkilendiğini anlamayı amaçlar. Borges'in "Asterion Evi" öyküsü, 20. yüzyıl düşüncesinin vazgeçilmez kavramlarından biri olan ev/evsizlik etrafında şekillenmesi ve bu kavramın çağrıştırdığı içerilik/dışarılık, kapalılık/açıklık, ben/öteki gibi ikiliklere getirdiği yorum bakımından ayrıcalıklı bir metindir. Borges tarafından Asterion'un evi dünyayla aynı büyüklükte ya da dünyanın ta kendisi olarak sunulur. Evin sonsuz sayıda kilitli olmayan kapısıyla ev dışarıyla/dış dünyayla sürekli ilişki içindedir. Ama bu sonsuz açıklıklı ev aynı zamanda içinden çıkılmaz bir labirenttir; esaretin ve yalnızlığın mekânıdır. Bu evde herhangi bir mobilya yoktur. Evin içinde sadece Minator'un hayaletleri vardır. Borges tarafından eve ilişkin sunulan tüm bu imgeler evin kavramsallaştırılmasına ilişkin karmaşık ve çok-katmanlı bir yapıyı ortaya koyar. Bu anlamda Borges'in "Asterion Evi" öyküsüne geçmeden önce 20. yüzyıl düşüncesinde ortaya çıkan farklı ev tasavvurlarına bakmak bize öykünün/yapının çözümlenmesinde yardımcı olacaktır.

Le Corbusier'in ikamet makinesi olarak seri üretim evi ve Mies'in cam evi (içle dışın sonsuz birlikteliği)

Dönemin fütürizm ve konstrüktivizm gibi *avantgarde* sanat hareketlerine paralel şekilde 20. yüzyıl mimarlığı ve mimarlık kuramı da kendini tüm normların, formların ve süregiden ezberlerin bozulması/yıkılması üzerinden kurar. Modern mimarlık sürekli değişime ve gelişime yönelik ilerlemeci arzusuyla kendini köksüzleştirmiş, eskinin temsili cephelerle bezenmiş anıtsal mimarlığını radikal bir şekilde reddederek yeni bir mimarlığın gerekliliğine yönelmiştir.

Modern hareketin en önemli kuramcılarından biri olan Sigfried Gideon *Space, Time and Architecture* adlı yapıtında ortaya çıkan bu yeni mimarlığın niteliğini tanımlamak için *durchdringung* (iç içe geçme) kavramını kullanır (1941: 39). Giedion'a göre, modern mimarlıkta iç ve dış mekânlar sürekli birbirleriyle ilişkilenmekte ve neresinin iç neresinin dış mekân olduğunu ayırt etmek güçleşmektedir. Bu noktada cam, modern mimarlığın en vazgeçilmez malzemelerinden biri olarak öne çıkar. 1851 yılında Londra'daki evrensel sergi için inşa edilen Cyrstal Palace'tan başlayarak şeffaflık, açıklık ve dışsallık kavramları mo-

dern mimarlığın en önemli paradigmaları olur.[1] Bu durum dönemin konut tasarımları için de geçerlidir: "Cam evde yaşama" düşüncesi ilk kez bu yüzyılda ortaya çıkar.

Modern mimarlık için konut tasarımı en önemli araştırma alanlarından birisi haline gelir. Modern mimarlık bir taraftan sanayileşme ve göçler sonrası metropollerde artan nüfusun barındırılması için Das Neu Frankfurt, Stuttgart Weisenhoff Estate gibi yeni konut projeleri oluşturmayı hedeflerken, diğer taraftan da modern bireylerin nasıl evlerde yaşaması gerektiğini sorgular. Mimarlığın toplumsallaştığı, "sıradan insana" doğru yayılmaya başladığı ve "az sayıda insan için iyi evler yapmanın çok sayıda insan için küçük evler yapmakla" yer değiştirdiği bu dönemde hemen hemen tüm mimarlar yeni modern evin nasıl olması gerektiği konusunda fikirler öne atarlar.

Le Corbusier, *Yeni Bir Mimarlığa Doğru* başlıklı kitabında modern eve ilişkin görüşlerini şöyle açıklar:

> Yeni bir çağın başındayız. Yeni bir Ruh. Kaderine doğru sürüklenen bir nehir gibi her yeri istila eden endüstri, bize yeni çağa uygun, yeni bir ruhla canlandırılmış araçlar getiriyor. Ekonomi yasaları ister istemez eylemlerimizi yönetiyor... Ev sorunu bir çağ sorunudur... Seri üretime yönelik bir ruh hali oluşturmak zorundayız. Kalplerimizden ve zihinlerimizden eve ilişkin statik düşünceleri çıkarabilir ve soruna eleştirel ve nesnel bir açıdan bakabilirsek sağlıklı, ahlaklı ve çok güzel olan bir ev aracına ulaşmış olacağız ki, bu da seri-üretim evdir (1923: 3).

Le Corbusier'nin sözlerinden modern evi, otomobil gibi, bir endüstri ürünü olarak gördüğü ve modern evi geleneksel ev kavrayışından ve bu eve ilişkin "statik düşüncelerden" uzaklaştırmaya çalıştığı gözlemlenir. Le Corbusier geleneksel evin yerle/bağlamla kurduğu statik ilişkiyi ve evin mahremiyeti ön plana çıkaran içe dönük yapısını eleştirir. Modern evin artık bağlamsız ve yerden bağımsız olduğunu öne sürdüğü bir yazısında Le Corbusier şöyle der: "1922-1923 yılları arasında Paris-Milan Ekspresine ve Orient Ekspresе(Paris-Ankara) defalarca bindim. Cebimde bir evin planı vardı. Bağlamı olmayan bir plan. Zeminini arayan bir evin planı?" (Colomina, 1994: 315).

Le Corbusier, "her yerde ve herkes için aynı" olan bu seri-üretim evine ilişkin düşüncelerini daha da detaylandırır. Mimarlığın beş ilkesi[2] başlığıyla sunduğu ve en kristal biçimiyle 1929 tarihli Villa Savoye projesinde nesneleşen bu standart-

1 Taut'un Glass Pavillion (1914), Mies'in Berlin'deki gerçekleşmeyen gökdelen projesi (1921-22), Gropius'un 1913 tarihli Fagus Fabrikası ve Bauhaus binası (1925), Frank Lloyd Wright'ın Glass Tower yapısı (1930) bu anlamda öne çıkan diğer yapılardır.

2 Le Corbusier'in beş ilkesi betonarme iskeletin sunduğu plan ve cephe serbestliği, yatay bant pencereler, yapının kolonlarla (pilotilerle) yerden kaldırılması ve çatıda bahçe teras olmasıdır. Corbusier'in yapıları diğer modern mimarlık örnekleri gibi bizi tarihsel, kültürel ve bağlamsal bir referansa gönderen herhangi bir bezeme unsuru taşımazlar. Pilotiler ve çatı bahçesiyle yapılarda çatı katı, bodrum katı gibi karanlık, rutubetli mekânlardan kurtulmuş ve bu alanlar doğayla ilişki kurmak için yeniden düzenlenmiştir.

Görsel 1: Dönemin cam evlerinden örnekler.

laşmış seri-üretim evin en önemli özelliklerinden biri sunduğu geniş cam açıklıkları ve şeffaf cam yüzeyleridir. İç ve dış arasındaki katı sınırların buharlaştığı, sabit statik bir cephesi/yüzü[3] olmaksızın sürekli için ve dışın olası yüzlerini yansıtan bu ev düşüncesinin izleri dönemin diğer önemli mimarlarından Mies van der Rohe'ın Farnsworth House projesi (1945-1951) ve Philip Johnson'ın Glass House (ya da Johnson House, 1949) projesinde de görülebilir (Görsel 1).[4]

Çağın önemli mimarları tarafından önerilen modern cam ev projelerinin güvenlik ve inzivaya yönelik geleneksel ev fikrini radikal bir şekilde değiştirdiğinin altı çizilmelidir. Geleneksel olarak evle beraber düşünülen kapalılık ve korunaklılık duyguları modern dönemde yerini çıplaklık, şeffaflık, açıklık ve ahlâki teşhircilik[5] duygularına bırakmıştır. Bu noktada, modern mimarlığın en önemli özelliklerinden bir olan şeffaflık ilkesinin sadece işlevsel ya da estetik değerlerle değil, aynı zamanda toplumsal değerlerle de yakından ilgili olduğu ve yeni şeffaf/hiyerarşisiz/sınıfsız toplumun inşasında önemli bir rol oynadığının altı çizilmelidir.

3 *Face facade* analojisiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. (Sumnu ve Özakın, 2008).

4 Modern dönem evlerinin en önemli özelliklerinden biri olan şeffaflık evin tamamen görmemerkezci (*ocularcentic*) bir bakış açısıyla ele alındığını göstermektedir. Diğer duyuların bastırılarak görmenin yüceltildiği, yeni evlerde ev artık dünyayı izleyen bir "kamera-ev" olmuştur. Modern dönemin dışsallığı ön plana çıkaran cam/kamera evleri günümüzde "ekran evler oldu. Bu evlerden en önemlisi Bill Gates'in evidir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. (McQuire, 2008).

5 Teşhirci, rötgenci ve skopik özne ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. (Colomina, 1994).

Şeffaf cam evlerde oturmanın ahlâki ve toplumsal rolü, bir şeyin ne kadar şeffafsa o kadar gerçek olduğu düşüncesi, dönemin mimarları kadar kültürel kuramcıları ve sanatçılarını da yakından etkilemiştir. Örneğin Walter Benjamin "Surrealism" başlıklı yazısında 1926-1927 kışında ziyaret ettiği bir Rus otelindeki tanıklığını aktarır; otelde kalan Tibetli rahiplerin oda kapılarını tamamen açık bırakarak yaşamaları Benjamin'i derinden etkiler ve şöyle der: "Bir cam evde yaşamak mükemmel devrimci bir eylemdir. Üstelik fena halde ihtiyaç duyduğumuz bir mest olma halidir, ahlaki bir sergilemedir. Bir zamanlar aristokrat bir erdem olan, insanın kendi varoluşuna ilişkin ketumluğu, giderek küçük burjuva sonradan görmeliği meselesi haline gelmektedir" (2003: 208).

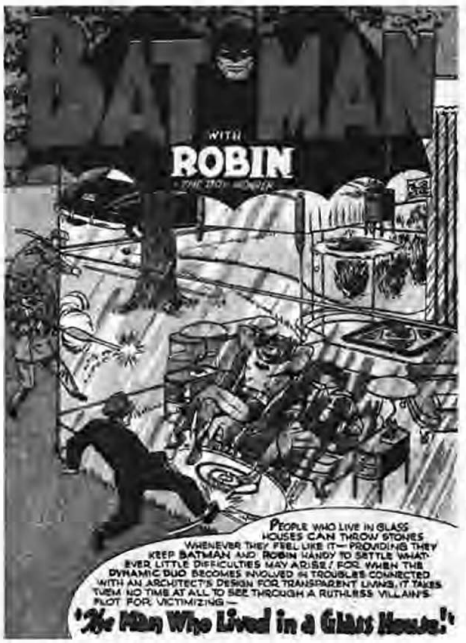
Benjamin'in dönemin pek çok sol görüşlü düşünürü için umut kaynağı olan komünist Rusya'da yaşadığı bu deneyim, Rus konstrüktivist sanatçıların çalışmalarında da açığa çıkar. Benjamin'in aurası olmayan, gizliliğin ve mülkiyetin düşmanı olarak konumlandırdığı cam evi dönemin konstrüktivist Rus sanatçıları da yüceltirler. Konstrüktivistler, Benjamin'e benzer şekilde modern mimarlığa saygı duyarlar ve "şeffaf cam evleri kamusal ve özel mekân arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak ve toplumsal olarak şeffaf ilişkiler kurmaya yardım eden" bir araç olarak görürler.

Rus yönetmen ve film kuramcısı Sergei Eisenstein[6] da cam ev fikrinden büyülenir. Konstrüktivist sanatın *avantgarde* sanat hareketleri içerisinde yükseldiği 1920'lerde Eisenstein, *Cam Ev* (*Glass House*) isimli bir film çekmek ister. Eisenstein filmin senaryosu için Paramount Film Stüdyoları'yla anlaşır, senaryosunu Upton Sinclair'in yazmasını ister; filmin mekânları için düşündüklerini 1929 tarihinde Moskova'yı ziyareti sırasında Le Corbusier'le paylaşır. Fakat Berlin'in ve Amerika'nın arkitektonik bir imgesi olarak düşünülen, Fritz Lang'ın *Metropolis*'ine ve bu filmin içerisindeki sosyal hiyerarşiye bir cevap niteliğinde olacak bu film tamamlanamaz (Bulgakowa, 2005). Elimizde filme ilişkin sadece Eisenstein'ın senaryoları ve filmin sahneleri için düşündüğü eskizler kalır (Görsel 2).

Cam ev fikri dönemin entelektüel ortamlarında olduğu kadar popüler kültür yayınlarında da yankı bulur. Detective Comics'in 1946 tarihli 115 no'lu sayısı-

Görsel 2: Yönetmen Sergei Eisenstein ve Cam Ev filmi için ürettiği eskizler.

6 Eisenstein montaj kuramında öncü bir sinemacıdır. Kendisinin montaj düşüncesiyle Giedion'un *durchdringung* (iç içe geçme) düşüncesi arasındaki ilişki dikkat çekicidir.



Görsel 3: Batman ve Robin çizgi romanının cam evi konu alan sayfası (Levitz, 2010: 106).

nın "The Man Who Lived in a Glass House" başlıklı kapağında Batman ve Robin bir cam evin içinde otururlar ve dönemin şeffaf yaşama ilişkin mimari yaklaşımı hakkında konuşurlar (Görsel 3).

Boym *Başka Bir Özgürlük: Bir Fikrin Alternatif Tarihi* kitabında şeffaflık mimarisini anlamanın karmaşık bir kültürel optik gerektirdiğini ve şeffaflık mimarisinin hem ütopik komünler hem de büyük şirket yapıları için hem faydacı hem de dekoratif amaçlarla, hem açıklık hem de gözetleme-denetleme için kullanıldığını dile getirir (2016: 43). Bu noktada, Le Corbusier'in, Benjamin'in ve Eisenstein gibi konstrüktivist sanatçıların cam ev fikrine duydukları heyecanın herkes tarafından paylaşılmadığının altı çizilmelidir. Dönemin bazı edebiyatçılarının ve sinemacılarının, camın saydamlığıyla kurulan şeffaf yaşam ve açık toplum anlayışını, bir denetim, gözetim ve tahakküm aracı olarak gördükleri fark edilmektedir. Bu yaklaşımın erken dönem izleri Dostoyevski'nin 1864 tarihli *Yeraltından Notlar*[7] romanından başlayarak Yevgeni Zamyatin'in 1924 tarihli anti-ütopyacı *Biz* romanında, Charlie Chaplin'in 1936 tarihli *Modern Zamanlar* filminde, George Orwell'in 1949 tarihli *1984* romanında görülebilir.[8]

Dönemin ünlü edebiyatçılarının ve sinemacılarının cam evleri gözetim toplumuyla ilişkilendirmesine benzer şekilde, kimi filozof ve kültürel kuramcılar da cam evleri yaşamdan kopuk birer yabancılaşma nesnesi olarak konumlandırırlar. Bu düşünürler sık sık modernliteyi bir "evsizlik durumu" ya da "evsiz bir zihin" olarak kavramsallaştırırlar[9] ve işlevselci cam evleri, içinde yaşanmaz, bizi "mesken tutmaktan" alıkoyan, bedensel duygularımıza, arzulamamıza ve düşle-

7 Cam ev düşüncesini eleştiren düşüncenin erken dönem izleri Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* kitabında görülebilir. Dostoyevski, metninde "Acı, camdan saraylara ise tümüyle yabancıdır. Acı, kuşku demektir, yadsıma demektir. İçimizde kuşku uyandıran bir camdan sarayı düşünemeyiz bile" demektedir.

8 Modern toplumla gözetim toplumu arasındaki ilişki 1960'larda Fransız filozof Michael Foucault tarafından *panopticon* kavramı üzerinden kuramsallaştırılır. Foucault modern toplumları "daimi gözlem ağı" olarak tanımlar. Foucault'nun 20. yüzyıl başları için ortaya koyduğu bu yaklaşım çağımızda daha da radikalleşmiştir. Çağımız Crary'nin ortaya koyduğu gibi bireyin gönüllü olarak "erişime izin verdiği" bir dönemdir (Crary, 2015).

9 Evsiz zihin kavramıyla ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. (Berger ve Kellner, 1974).

rimize engel olan ve bizi edilgenliğe sürükleyen tekinsiz birer "hapishane" olarak görürler.

Heidegger'in şairene evi (içle dışın ayrımı ve içe dönmenin imkânsızlığı)

Moderniteye ve modern cam evlere ilişkin ilk itirazlardan biri Alman filozof Martin Heidegger tarafından dile getirilir. Heidegger modernleşme sürecinde inşa edilen konut projelerinin barınma problemini çözse de evsizlik sorununa çözüm olmayacağına işaret eder. Heidegger "Building, Dwelling, Thinking" adlı makalesinde düşünme eylemini inşa etme eylemiyle eşleştirir ve şöyle der:

> Yaşadığımız kararsızlıklar çağında meskenin durumu nedir? Haklı olarak konut sıkıntısına ilişkin konuşmalar her tarafta kulağımıza çalınıyor... Her ne kadar çetin ve üzücü olsa da, her ne kadar engelleyici ve tehdit edici olsa da konut yokluğu aynen duruyor, meskenin gerçek dramı, sadece konut sıkıntısında yatmıyor... Gerçek dram burada yatıyor; ölümlülerin, meskenin doğasını hep yeniden aramasında, mesken tutmayı hep öğrenmek zorunda olmalarında yatıyor (1971: 161).

Aynı yıl yayımlanan "Poetically Man Dwells" başlıklı yazısında Heidegger, yerleşen insanın temel varlık (*dasein*) boyutlarına açık biri olduğunu ancak modern dönemle birlikte artık insanların yerleşmesinin ve otantik anlamda mesken tutmasının olanaksız hale geldiğini vurgular (227).

Heidegger'in insanın barınmasına rağmen evsiz kalabileceğini vurgulayan görüşleri, daha sonra İtalyan filozof Massimo Cacciari tarafından da yinelenir. Cacciari 1993 tarihli *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture* başlıklı kitabında mimar Mies van der Rohe'nin cam yapılarını hedef alır ve camı meskenin somut yadsıması olarak konumlandırır. Cacciari şöyle der:

> Berlin'deki 1920-1921 tarihli cam gökdelen projesinden tutun da, New York'taki Seagram Binası'na dek, bu sürekliliği Mies'in tüm yapıtlarında izlemek mümkün: yansız göstergelerle ifade edilmiş meskene yönelik en üst düzeyde bir kayıtsızlık... Noksanlığın dili burada yerleşmenin noksanlığına tanıklık eder (1993: 108).

Gaston Bachelard'ın düşsel evi (içle dışın ayrılması, içe ve tekrar tamamlanmaya duyulan özlem)

Artık mesken tutmanın imkânsızlığını, evindelik ve kendindelik hissinin yitip gittiğini ve evin geçmişte kalmış bir fenomen olduğunu dile getiren diğer önemli bir düşünür de Gaston Bachelard'dır. Bachelard modern mimarlığı eleştirdiği yazılarında tıpkı Odysseus'un eve/Ithaka'ya dönüş hayalindeki gibi artık sade-

ce zihinlerde özlemi duyulan bir eve, insanın doğduğu kutsal eve/evrene dönmeyi arzu eder.

Bachelard, *Poetics of Space*'te, konut ve ev arasındaki farkı ortaya koyar ve evi insanın ruhsal ve bedensel bütünlüğünün bir metaforu olarak sunar. "Ev olmasa, insan dağılmış bir varlık olurdu. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı olduğu gibi, yaşamda karşılaştığı fırtınalara karşı da ayakta tutar. Ev hem beden, hem de ruhtur" (1957: 41).

Bachelard, dış dünyayla evin iç mekânı arasında keskin bir ayrım yapar ve dış dünyaya özgü anıların hiçbir zaman eve/içe özgü olanlarla aynı tınıya sahip olmayacağına vurgular (34). Dolayısıyla, içinde doğulan ev bizi barındıran basit bir çatı olmanın ötesinde düşleri barındıran da bir çatıdır. Ev hayalperestlerin korunduğu bir rüya barınağıdır. Bachelard'a göre, "ev düşü barındırır, düş kuranı korur; ev, dinginlik içinde düş kurmamızı sağlar" (34).

Bachelard'ın düşsel evi, modern mimarlığın işlevselci makinesinin karşısındadır. Bachelard yazılarında ısrarla kendimizi "geometrik gerçeklikten uzaklaştırma" gerekliliğine işaret eder (30). Kitabının "Ev ve Evren" adlı bölümünde, izleri çağdaşı Henri Lefebvre'nin metinlerinde de karşımıza çıkan, yaşanılan mekân ve geometrik mekân ayrımına gider ve şöyle der: "...basit geometrik göndermelerin artık çok uzağındayızdır. İçinde yaşanan ev cansız bir dam altı değildir. İçinde oturulan mekân, geometrik mekânı aşar" (72).[10]

Bu noktada Bachelard'ın modern mimarlığın pilotiler ve bahçe-teraslarla ortadan kaldırmaya çalıştığı mahzen ve tavan arası gibi mekânlara ayrı bir önem vermesi ve bu mekânları sığınma yerleri olarak konumlandırması da şaşırtıcı değildir. Modern mimarlığın hijyen merkezli bakışında karanlık ve rutubetli oldukları için ortadan kaldırılmaya çalışılan mahzenler ve tavan araları, Bachelard'a göre, insan imgelerinin saklandığı evin ev önemli yerlerindendir.

Sürrealistlerin arzu makinesi olarak evi ("iç"in içindeki iç)

Evin düşüncelerle, düşlerle, hatıralarla, arzularla, korkularla var edildiğine inanan ve evin dışa doğru değil, içe doğru bir yaşantıyı var etmesi gerektiğini savunan diğer önemli bir eğilim de sürrealistlerde mevcuttur. Nur Altınyıldız'ın (2014) aktardığı gibi sürrealistler usa vurulmayan, hızlı, apansız, hatta fevri yaratıcılığın; rastlantıya yer açan oyunculuğun; rüya âleminden ve bilinçdışından beslenen, aklın hükmünü sarsan, arzuyu egemen kılan yeni bir gerçekliğin peşindeydiler. Üretimlerinde akıl-dışılığın göstergelerini; hayat ve ölüm, rüya ve gerçek, geçmiş ve gelecek, dile getirilebilen ve getirilemeyenin iç içe geçtiği temsiller aradılar.

Bu noktada, sürrealist metin ya da sürrealist resim gibi sürrealist bir mimarlık üretiminden bahsetmenin zor olduğu söylenebilir. Fakat Altınyıldız'ın (2014)

10 Jacques Tati'nin *My Uncle* (1958) ve *Playtime* (1967) filmleri Bachelard'ın yaklaşımına benzer şekilde evin sadece bir biçim ve geometri olarak algılanmasını eleştiren bir yaklaşım sunarlar.

da belirttiği gibi, Dali,[11] Tzara ve Matta'nın sürrealist mimarlığa değindikleri metinlerinde; Breton[12] ve Aragon'un anlatılarında; Chirico'nun kent peyzajlarında; kolektif olarak yarattıkları sergi mekânlarında; kâğıda dökülen ama çoğu gerçekleşmeyen Kiesler'in mimari projelerinde sürrealist bir mimarlığın izleri sürülebilir. Tüm bu çalışmalarda, modern mimarlığın yücelttiği biçimcilik, işlevsellik, bütünlük, bitmişlik, yenilik, hatta temizlik gibi kimi değerler alaşağı edilir ve onların yerine mitler, arzular, duyular ve rastlantılar koyulur.

Mimarlığı konu eden metinler arasında en ilginci sürrealist sanatçı Louis Soutter'in 1936'da *Minotaure* dergisinde yayımlanan makalesidir (akt. Vidler, 1992: 150-151). Bu makalede Soutter, gelecekte evlerin yarı saydam camdan yapılması gerektiğini; pencereye, dışarıya bakmaya gereksinim olmadığını söyler.[13] Soutter'in makalesi yayımlandıktan sonra Le Corbusier aynı dergide ona yanıt verme gereği duyar. Ona göre Soutter'nin düşünceleri "bir kullanım nesnesi yerine bir duygu nesnesi koyma tehlikesi taşır". Altınyıldız'a (2014) göre bu yazışmada altı çizilmesi gereken nokta, Le Corbusier'nin tehlike olarak kabul ettiği şeyin, evin duygulardan uzaklaşarak kullanıma yönelmesi durumunun, tam da sürrealistlerin evde aradığı nitelik olmasıdır. Sürrealistler dönemin egemen modern mimarlık anlayışının tersine eve yalnızca görsel ve işlevsel değil, aynı zamanda duyusal ve tensel olanı; arzuları, hazları, kaygıları, hatta korkuları bile barındıran bir mekân olarak bakarlar.

Bachelard'ın ortaya koyduğu yaklaşıma benzer şekilde, sürrealistler için de insanlar evde kendi iç dünyasına dönebilmeli; hayallere dalıp düşler kurabilmelidir. Sürrealist ev, dışa dönük, şeffaf modern cam evlerin aksine mahremiyeti aşırılaştıran, kapalı, rahim-içi benzeri bir mekân olmalıdır. Açık planlı her mekânın bir diğerine aktığı modern evlerden farklı olarak sürrealist evin kuytu köşelerden oluşan labirentimsi yapısı, bu mekânı kullananlara hayallere dalıp düş kurma olanağı sunar. Dünyaya açılan pencereler ne kadar iyi örtülürse, kişinin kendi içselliğinin seyircisi olma ve özgürlüğün sonsuz ufkuna açılma şansı o kadar çok olur[14] (Boym, 2016: 251).

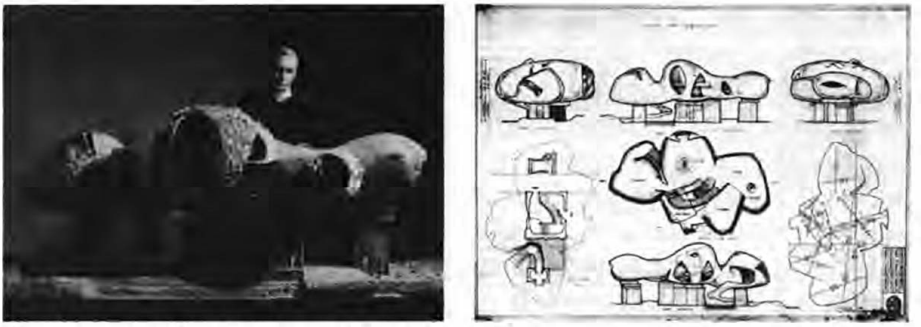
Sürrealistlerin metinsel olarak ortaya koymaya çalıştığı bu mekânlar, Frederick Kiesler'in Sonsuz Ev projesinde nesnel bir boyut kazanır. 1924'ten 1965'e kadar üzerinde çalıştığı bu "bitmeyen" projelerde Kiesler, iç içe geçen küremsi

11 Dali için Art Nouveau yapılar, örneğin Gaudi'nin yapıları, "somut ve çılgınca arzuları cisimleştiren bir mimariydi". Daha fazla bilgi için bkz. (akt. Akın Terzi, 2014).

12 Breton Fransa'nın Drome bölgesinde posta dağıtıcılığı yapan postacı Cheval'in kırk yıl boyunca tek başına uğraşarak evinin arka bahçesinde inşa ettiği hiçbir işe yaramayan "Palais Ideal"i mimarlıkta akıl-dışılığın somut göstergesi olarak konumlandırır. Daha fazla bilgi için bkz. (Altınyıldız, 2014).

13 "Minimum ev ya da geleceğin hücresi, yarı saydam camdan olmalıdır. Pencerelere, o gereksiz gözlere son. Neden dışarı bakılsın ki?" (Vidler, 1992, 150-151).

14 Boym bu yaklaşımı kitabında, varoluşçuluğun başlatıcısı olan Kiekagaard'a ayırdığı bölümde dile getirir. Kiekagaard'ın, rasyonalist bilgi görüşüne karşı çıkan, nesnel bilgi idealinin içsel yaşama ve bireyin öznel deneyimine kör olduğunu savunduğunu dile getirdikten sonra, Boym Kierkagaard'ı çok iyi bir iç mekân tasarımcısı olarak konumlandırır (Boym, 2016).



Görsel 4: Frederick Kiesler ve Sonsuz Ev'ine ilişkin eskizler.

Görsel 5: Louise Bourgeoise'in evle ilişkili ürettiği illüstrasyon, gravür ve heykeller.

kabuklardan oluşan mağaramsı bir ev fikri ortaya atar (akt. Altınyıldız, 2014). Modern konut tasarımının dışa dönük ve arzuyu "iğdiş eden" estetiğinin aksine, Sonsuz Ev içe dönük bir "arzu makinesi"dir (Görsel 4).

Kiesler'in mimari temsilleri gibi, Louise Bourgeoise'in Femme Miason adlı sanatsal çalışmaları da bu içe dönük ev fikrinden fazlasıyla etkilenir (Wye, 2017). Sanatçı'nın 1950'li yıllarda zihin ve beden ayrımını temel alan illüstrasyon, gravür ve heykel çalışmalarında kadın bedeninin dışarıya açık, kamuya mal olmuş haliyle, zihninin eve kapanmış, tamamen arzularına dönmüş hali arasında bir karşıtlık ve gerilim göze çarpar (Görsel 5).

Freud'un tekinsiz evi (dışın için içine yerleşmesi)

Bu noktada, Bachelard'ın düşsel evi ile sürrealistlerin arzu makinesi olan evinin içe dönüklüğü arasındaki farka işaret edilebilir. Her iki eğilim de cam evlerin dışsallığına karşı olan bir görüşü savunur. Fakat Bachelard'ın evinin içe dönüklüğü saf, aracısız ve bütünsel bir içsel deneyime gönderme yaparken, sürrealist evin içe dönüklüğü, Bachelard'ınki gibi, tamamlanmış bir varoluşa işaret etmez. Aksine sürrealist ev içe kapandıkça dışa açılan, en tanıdık olanın yabancılaştığı ve "ben'in/egonun kendi evinin sahibi olamadığı" tekinsiz bir ortamdır (Freud, 1917).

Sürrealistlerin eve ilişkin bu kavramsallaştırmalarının temeli Freud'un 1919 tarihli "Das Unheimlich" makalesi olarak görülebilir. Aslında tekinsizlik kavramı ilk olarak Alman filozof Schelling'in 1835'te yazdığı *Mitolojinin Felsefesi* adlı kitabında kullanmış ve terimin psikolojiye girişi Ernest Jentsch'in 1906 tarihli "Tekinsizin Psikolojisi" ("Zur Psychologie des Unheimlichen") adlı makalesiyle olmuştur. Fakat Freud'un kavramsallaştırması terimin yaygınlaşmasında ve hatta dönemin edebiyat, sinema gibi üretimlerinde de yapısal bir unsur olarak kullanılmasında önemli bir kırılmadır.

Freud'un makalesinde tekinsizliğin kaynağı, kelimenin etimolojik kökeninde olduğu gibi, evdir.[15] Ev, tıpkı beden gibi, bize her zaman tanıdık olan şeyler ve anlamlarla yüklüdür. "Öteki" ve "yabancı" dediğimiz ise evin/bedenin dışında kalandır. Dolayısıyla tekin olan ev ve içiyle ilişkilenirken, tekinsiz olan evin dışına aittir. Fakat Freud evin konforla, güvenle, huzurla ve düzenle kurduğu ve bir anlamda Bachelard'ın kuramında da öne çıkan bu ilişkiyi tersyüz eder. Freud, geleneksel olarak, evin dışında konumlandırılan yabancıyı evin içine alır, ya da evin dışındaki yabancıyla içindeki "tanıdık" yabancı arasında bir ayrım yapar. Freud'a göre tanıdık olan yabancı, başka türlü söylersek "karanlık ikizimiz", sıradan bir ötekiden/yabancıdan daha ürkütücüdür. Tekinsiz, evin dışına itilerek yabancı kılınan değil, evin içindeki, evden biri olan yabancıdır. Tekinsiz, zamanında benden olan ya da bana çok tanıdık olanın yabancılaşmasıdır. Tekinsizlik deneyimi "insanın beklenmedik bir anda aynada kendi görüntüsüyle karşılaşması" gibidir (Freud, 1917: 233-234).

Freud'un kavramsallaştırdığı bu "tanıdık ama yabancı" düşüncesinin dönemin edebiyatında ve sinemasında da karşılığı vardır. Çoğu zaman bu üretimlerde tekinsizlik kukla, ikiz, yinelemeler, dejavu, dönme-vertigo gibi motiflerle sunulur. Ama tekinsizliğin ifadesi olan bu motifler içinde en yaygın olanı "perili/hayaletli ev"dir. Talu'nun belirttiği gibi, Victor Hugo'dan Thomas De Quincey, Charles Nodier, Herman Melville, Nathaniel Hawthorne ve Edgar Allen Poe'ya dek tüm romantik dönemin yazılarında ev hayaletlidir (Talu, 2010: 157).[16] Benzer şekilde Bunuel ve Dali'nin birlikte yaptıkları *Bir Endülüs Köpeği*, Alfred Hitchcock'un *Vertigo* ve *Kuşlar* filmlerinde[17] de benliğe/bedene/eve bu tanıdık yabancının musallat olması, normalde sır olması gerekenin açığa çıkışı konu edilir (Görsel 6).

---

15 Almancada *heim* ev, yuva, yurt anlamlarına gelmekte ve *unheimlich* eve ait olmayan olarak tercüme edilmektedir. Benzer şekilde terimin İngilizce karşılığı *uncanny* olsa da, *unhomely* şeklinde karşılıkları da vardır.

16 Özellikle Hoffmann'ın 1817 tarihli "Sandman", Poe'nun 1839 tarihli "The Fall of the Usher House" ("Usher Evi'nin Çöküşü") ve Virginia Woolf'un 1943 tarihli "Haunted House" ("Perili Ev") öyküleri bu anlamda önemlidir.

17 1979 yılında gösterime giren ve Ridley Scott tarafından yönetilen *Alien* (*Yaratık*) filmi de tekinsizlik teması etrafında kurgulanan bir filmdir. Filmin bir sahnesinde ana karakter Ripley daha önce dışarıdaki bir tehdit olarak algıladığı yaratığı/yabancıyı içinde hisseder ve içindeki yaratığa "Her zaman benimleymişsin," diye seslenir.

Görsel 6: Freud'un Berggasse 19 adresindeki çalışma odasında pencereye asılı olan ayna detayı.

Freud'un tekinsizlik kuramının mimarlık ortamına aktarımı da çoğunlukla hayalet ev metaforu üzerinden olur. Özellikle Jacques Derrida'nın yapısökümcü düşüncesinin mimarlık alanında güçlü karşılık bulması ve kendisinin Freud'un tekinsizlik kavramını yeniden yorumlayışı, hayalet eve ilişkin yeni bir okuma olanağı sunar. Bu anlamda Anthony Vidler'in 1992 tarihli *The Architectural Uncanny* ve Mark Wigley'in 1993 tarihli *The Architecture of Deconstruction: Derrida's Haunt* adlı kitapları hem Derrida'nın düşüncesinin hem de ev/hayalet ev kavramının mimarlık ortamına tercümesi bakımından önemlidir.[18] Her iki metinde de hayalet ev daha önce kuramsallaştırıldığı anlamından farklı bir bakış açısıyla sunulur ve hayalet, eve/benliğe/bedene musallat olan, evin saf içeriliğini, mutlak kapalılığını, düzenini ve sabitliğini sarsan bir durum olarak değil, bir evi ev yapan yapısal bir değer olarak konumlandırılır. Dolayısıyla bu yaklaşımla tekinsizlik, bir anlamda öze dönüşür.

Derrida'nın hayaletli/perili evi (dışarısız bir içeriliğin imkânsızlığı)

Derrida'nın içerisi ve dışarısı, eve ait olan ve olmayan arasındaki ikiliği tersyüz ettiği bu yaklaşım, düşüncesinde kilit bir rol oynar. Post-yapısalcı düşünce akımları içerisinde yer alan ve yapısalcılığın durağan yapılarını ve sistemlerini sorunsallaştıran yapısökümcülük, esas olarak Kıta Avrupa düşüncesinin özünde var olan içeri/dışarı, erkek/kadın, hatırlamak/unutmak, mevcut/yok, yaşa-

18 Vidler'in hayalet ev kavramsallaştırması için bkz. (Vidler, 1992: 17-45). Wigley'in hayalet ev kavramsallaştırması için bkz. (Wigley, 1993, 162-168).

yan/ölü, söz/yazı gibi ikiliklere (dikotomilere) işaret eder. İlk bakışta bu ikiliklerin her biri diğerinin zıttı olarak algılanır. Fakat Derrida, bu ikiliklerin kendi içerisinde simetrik çalışmadığını ve birincinin ikinciye her zaman üstün olduğu hiyerarşik bir yapı barındırdığını söyler. Derrida daha sonra bizleri ikiliklerin simetrik olmayan işleyişine işaret etmenin ve ikinci, bastırılmış olan terimi yücelterek hiyerarşiyi tersine çevirmenin yeterli olmadığı konusunda uyarır. Örneğin egemen anlayış içerinin dışarıya tercih edilmesi şeklindedir. Fakat burada dışarıyı içeriye tercih etmek, içerisi ve dışarısı arasındaki ilişkiyi tersine çevirmek sadece dışarının üstün olduğu bir başka hiyerarşik ikilik yaratacaktır (Sarup, 1993: 32-34).[19]

Dolayısıyla, Derrida için yapılması gereken durumu önkabullerden/önyargılardan uzak durarak ve hiyerarşik ikiliklerden etkilenmeden ele almaktır. Esas önemli olan ikiliklerin her birinin tek başına bir anlamı olmadığını göstermektir. İkilikte birinci sırada ve öncelikli olan kavramın diğeri olmadan ele alınamayacağı, birinci kavramın ancak ikinciyle anlam kazandığı, daha doğrusu ikinci kavramın birinciye varlık kazandırdığı fark edilmelidir (32-34).

Bu noktada, Derrida ikiliklerin bir tarafını tercih etmeden onların sınırında kaldığı ve ikilikler arasındaki sınırın katılaşmasına izin vermeden eşiğe dönüştüğü bir yaklaşım sunar. Onun bu düşüncesi içerisi ile dışarısı, varlık ve yokluk arasında kesin bir çizgi çekmeye çalışan ve sadece "orada olana bakan" geleneksel *ontology* yaklaşımıyla çelişir. Derrida'nın *hauntology*si (hayalet kuramı) aslında oradayken bakılan yerden ve zamanda gözükmeyen hayaletlere odaklanır. Hayaletleri dışarıda bırakmaya çalışmadan, onları yabancı kılıp kovmaya çalışmadan, onların her zaman geri döneceğini bilerek, onlar dost kalmaya çalışır.[20]

Bu noktada Derrida'nın Heidegger ve Bachelard'ın görüngübilim çizgisini sürdürdüğü ama yaklaşımıyla bu düşüncede radikal bir farklılık yarattığı görülür. Ev, Derrida için de içerisi ile dışarısı arasındaki en ilkel çizgidir. Ama bu çizgi sabit durağan değil, sürekli hareket eder bir yapıdadır. Bir içerisi yaratmanın tek koşulu bir dışarı tanımlamaksa, içeri ancak neyin dışarıda kaldığına göre belirleniyorsa, o zaman dışarısı içerisinin kurucu ve yapısal unsuru olarak evin dışında değil, içinde, hatta merkezinde kalır.[21] Dışarıyı/hayaletleri evin dışında tutarak saf, tamamlanmış bir ev yaratma hayali, Derrida için, olanaksız bir projedir. Önce evin var olduğu ve daha sonra hayaletlerin bu eve musallat olduğu görüşü Derrida'nın düşüncesinde geçersizdir. Tıpkı Alejandro Amenábar'ın 2001 tarihli *Others* filminde olduğu gibi, kimin ev sahibi (*host*) kimin yabancı/düşman (*hostile*) olduğu karar verilemez bir durumdur.

19 Yapısökümcülük ile ilgili detaylı bilgi için bkz. (Sarup, 1988).

20 Derrida'nın *ontology*e alternatif olarak ürettiği *hauntology* terimi detaylı olarak kendisinin 1993 tarihli kitabı *Specters of Marx*'ta anlatılır.

21 Derrida *haunt* kavramını ve buna ilişkin analizi ilk kez 1995 tarihli *Archive Fever: A Freudian Impression* kitabında kullanır.

Bu noktada mimarlığın, bir içerilik yaratmak için, özünde bir bastırma/dışarıda bırakma pratiği olduğu söylenebilir. Önemli olan bastırılanın geri döneceğini bilen ve evin ancak ne kadar çok hayalet musallat olursa bir ev olabileceğinin farkında olan bir mimarlık pratiği ortaya koymaktır. Dolayısıyla Derrida'nın düşüncesi ne Heidegger'inki gibi eve ilişkin bir nostalji, ne de Bachelard'ınki gibi bir saflaştırma içerir. Dışarının olumlanması, Derrida için, içerinin yaşamda kalmasının yegâne koşuludur (Wigley, 1993: 162-168).

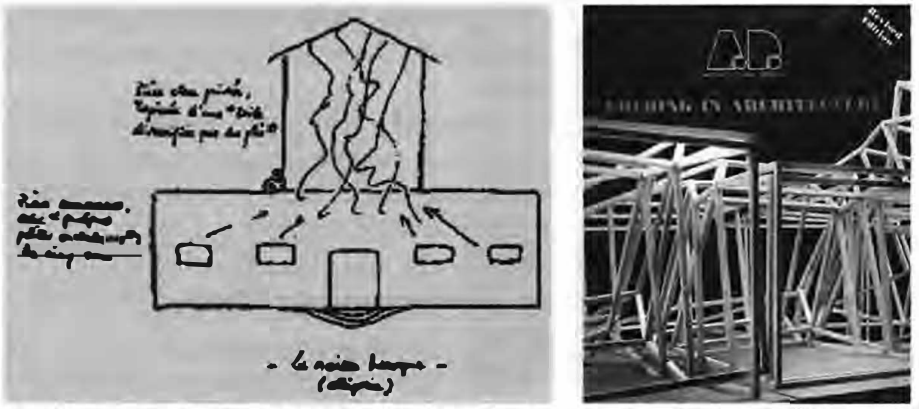
Deleuze'ün barok evi (içle dışın birbirinden ayırt edilemez sürekliliği)

Post-yapısalcı teorinin diğer önemli bir düşünürü de Gilles Deleuze'dür. Çağdaşları Derrida, Foucault, Baudrillard gibi Deleuze de yapısalcığın statik ve durağan sistemlerini eleştiren bir düşünce ortaya koymuştur. Felsefeden sinemaya, plastik sanatlardan edebiyat ve müziğe,[22] sosyolojiden psikolojiye yayılan çalışmalarında sabit bir varlık fikrini sorgulayan, özne-nesne üzere kurulu kuramları eleştiren, birlik ve bütünlük yerine çokluğu ön planda tutan bedensel/yaşamsal bir oluş (*becoming*) felsefesi önerir. İlk dönem yazılarında çoğunlukla Kant, Nietzsche, Spinoza, Bergson, Leibniz gibi düşünürlerin incelemeleri göze çarpar. Yeniden okumasını yaptığı filozofların bir kısmıyla –örneğin Nietzsche, Spinoza ve Leibniz gibi– yakın bağlar kurarken diğerlerini –örneğin Hegel ve Kant– yoğun bir eleştiriye maruz bırakır. 1969 yılında psikanalizci ve siyasal eylemci Felix Guattari ile tanışması düşüncesinde önemli bir kırılma noktası yaratır ve yaptıkları ortak çalışmalar felsefesini şekillendirir. Özellikle 1991 yılında yazdıkları *Felsefe Nedir?* adlı kitapları ikilinin felsefesiyle ilgili önemli ipuçları verir. Bu kitabın en öne çıkan noktalarından bir tanesi, ikilinin felsefe yapma pratiğini (ya da pratik felsefe diye tanımladıkları şeyi) kavram yaratmak olarak ortaya koymalarıdır. Yapıtlarının hemen hemen hepsinde felsefe tarihinin temellendiği kavramlara ek olarak geleneksel felsefeye karşı köksüz ve merkezsiz bir düşünceyi yaratma adına kök-sap, şizoanaliz, yersizyurtsuzluk, *nomad*, olay, organsız-beden gibi kavramlar önermişlerdir.

Deleuze'ün kök salmayan ve kendi içine kapanmayan göçebe düşüncesiyle ancak bu kavramlar aracılığıyla temas kurulur. Şentürk Deleuze'ün felsefesinde kavramların oynadığı rolü bizlere mimari metaforlarla sunar:

> Kavramlardan bir duvar örmeye kalktığımızda ve bu bir tuğla duvar değil harçsız taş duvarsa, taşların hangisinin nereye geleceği baştan bilinmez, bazı parçaların nerede işe yarayacağı konusunda kestirmeler hariç [...] Taş duvar bitmiş ve bütüncül imgesiyle değil her ana dağılmaya hazır küçük ilişkilerin bir ağı olarak görmeye çağrıdır

22 Deleuze, felsefenin ötesinde sanat alanlarının pek çoğu üzerine de çalışmalar yapmıştır. İki ciltlik sinema çalışmasının yanında Marquis de Sade, Franz Kafka, Marcel Proust, Francis Bacon ve Michel Tournier gibi isimlere ilişkin birçok makalesi vardır.



Görsel 7: Deleuze'ün Barok ev diyagramı ve Greg Lynn'in editörlüğünü yaptığı Mimaride Kıvrım *kitabının kapağı (Deleuze, 2003: 5).*

> [...] Her yeni taşla sağlamlaşan bir anıt değil, birbirine ince ilişkilerle değerek ayakta duran karmaşık bir kuvvetler topluluğudur (Şentürk, 2006).

Deleuze'ün felsefe tarihine kazandırdığı, daha sonra Greg Lynn gibi isimlerin mimarlık ortamına taşıdığı kavramlardan biri de "kıvrım"dır (*fold*). Deleuze kıvrım kavramından detaylı olarak 1993 yılında yazdığı *The Fold: Leibniz and the Baroque* kitabında bahseder. Kitapta Leibniz'in *monad* kavramı ve Proust'un olanaklı dünyalar kavramı etrafında tartışılan kıvrım, Deleuze tarafından Barok Ev olarak adlandırdığı bir ev üzerinden aktarılır.

Bu noktada Deleuze'in barok evinin içerisi ve dışarısı arasındaki geleneksel zıtlıklarla okunamayacağının altı çizilmelidir. Deleuze, Leibniz'in *monad*ını temel alarak, Barok Ev'de içerisiyle dışarısı arasında tamamen yeni bir ilişki kurmaya çalışır (Görsel 7).

Deleuze tarafından kavramsallaştırılan barok ev (ya da göçebenin evi) iki kattan oluşur. Birinci kat dışarıya (evrene) açık olan madde dünyasıdır. İkinci kat herhangi bir penceresi ve kapısı olmadan tamamen içe kapalı ruhun/tinin dünyasıdır. Aşağı katta *monad* dünyanın içinde ve dünyayladır; bir beden olarak diğer bütün bedenlerle temas eder ve onların izlerini taşır. Üst katta ise böylesi bir bağlantı ve iletişim yoktur. Üst kat öznelliğin maddi/bedensel olmayan yönüdür. Dolayısıyla Deleuze barok ev düşüncesinde tamamen açık cepheli bir ev ile hiçbir açıklığı olmayan kapalı bir ev arasındaki şizofrenik bir gerilime dikkat çeker (Frichot, 2006: 61-80). Hiçbir dışarısı olmayan bir iç düşüncesi ve hiçbir içerisi olmayan bir dış düşüncesi iç ve dış arasındaki geleneksel görüngübilimci yaklaşımı ve simetrik olmayan ikilik mantığını bozar.

Bir dışarısı olmadan kendi kendine var olabilen bir içerisi ya da bir içerisi olmayan dışarısı fikri, iki sonsuzluğun birbiriyle sürekli bir şekilde yankılaşma-

sıdır.[23] Başka türlü söylersek iki kat arasındaki, ya da içerisi/dışarısı, beden/tin arasındaki ilişki kategorik olmaktan uzaktır. Özne/kimlik bu iki kat arasındaki gelgitte, "bir arada oluş"ta kurgulanır.

Kıvrım/*fold* bu anlamda iki dünya arasındaki merdivendir. Barok evin katlarını birbirine bağlayan spiral merdiven iki kat arasında sonsuz kıvrılma, içle dışın birbirinden ayırt edilemediği bir süreklilik yaratır. Barok ev, Deleuze düşüncesinde, tamamlanmaz; evi oluşturan her katlanma eylemi hem içbükey hem dışbükey, hem içeriye hem de dışarıya doğru bir etki yaratır ve ev bu iki yönlü hareketin tekilliğinde ve yoğunluğunda kurgulanmaktadır (Harris, 2006: 65-66).

Borges'in Asterion Evi

> İnsanoğlu yıllar boyu bir boşluğu imgelerle, dağlarla, illerle, krallıklarla, körfezlerle, gemilerle, adalarla, balıklarla, odalarla, aletlerle, yıldızlarla, atlarla, insanlarla doldurur. Ölümünden az önce ise, usanmaz çizgi labirentinin kendi yüzünün imgesini oluşturduğunu anlar (Borges, 2013: 11).

Latin edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Jorge Luis Borges büyülü gerçekçilik akımının önde gelen temsilcilerinden biridir. Yapıtlarında edebiyat, felsefe, teoloji ve söylencelerden beslenen karmaşık bir gerçeklik fikri sunar. Borges'in edebiyatında gerçeklik fikri düz değildir; özellikle Leibniz ve Berkeley gibi filozofların etkisiyle, edebiyatında gerçekliği (veya gerçeksiliği) sayısız kıvrımlarla, yolları çatallan bahçelerle ve zaman-mekân oyunlarıyla örer. Borges'in yapıtlarında sunduğu gerçeklik, sonsuzca büyüyen, birbirini yineleyen, birleşen, ayrışan, paralel giden baş döndürücü bir zaman-mekân ağıdır. Birbirine yaklaşan, birleşen, çatallanan, birbirinden kopan ve ayrılan bu ağ, Borges'e göre, bütün zamanların ve mekânların tüm olasılıklarını, tüm olanaklı dünyaları içinde barındırmaktadır. Bu anlamda, Borges'in edebiyatının temel motiflerinin sınırsız, bitimsiz bir zaman fikri ve evrende tüm noktaların aynı anda birden gözükebileceği bir mekân fikri olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla, Borges dünyayı, evi ve evreni bütün yönleriyle açıklamaya girişen sabit, değişmez-dönüşmez dizgelerin karşısında tutar ve onu bütün olanaklı dünyaların bir arada yaşandığı bir sonsuzluk fikriyle eşleştirir. Onu Derrida, Deleuze, Foucault, Umberto Eco[24] gibi post-yapısalcı düşünürlere yakınlaştıran da bu yaklaşımıdır (Görsel 8). Borges'in edebiyatında sonsuzluk fikri ayna, anka kuşu, kaplan, ikiz, kitap, kütüphane, nehir, maske gibi zengin bir imgelemle aktarılır. Bunlara ek olarak, Borges'in edebiyatında en sık karşımıza çıkan imgelerden biri de labirenttir. Labirent "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", "Babil Piyan-

23 Yankılaşma ya da rezonans Deleuze'ün çok sık kullandığı bir terimdir ve bedenlerin kendi içerisine kapanmaksızın ancak karşılaşmalar ve karşılıklı oluşlarla kendini var ettikleri ilişkisel bir duruma işaret eder.

24 Umberto Eco'nun *Gülün Adı* kitabındaki kör kütüphanecisi Borges'e bir atıftır.

gosu", "Babil Kitaplığı", "Ölümsüz", "İki Kral" ve "Asterion Evi" gibi öykülerin vazgeçilmez unsurudur. Tüm bu öykülerde Borges bize iç dünyasının derinliklerindeki bitimsiz ve sonsuz labirenti keşfetmeye çalışan bir bireyin karmaşık imgelemeni sunar.

Görsel 8: Borges ve Derrida'nın bir araya gelişi.

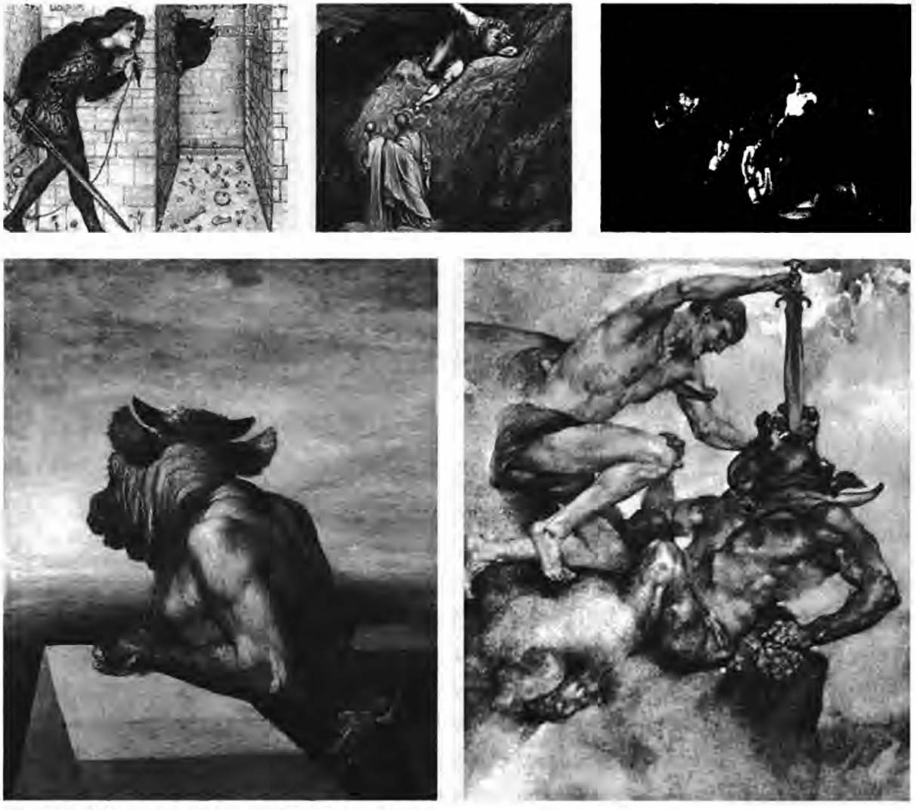
Bu noktada, Borges'in "Asterion Evi" öyküsünde yer alan labirentin bir Yunan söylencesine gönderme yaptığının altı çizilebilir. "Asterion Evi" öyküsü aslında Minotaur söylencesinin bir yeniden okumasıdır. Borges tarafından söylencenin nasıl yeniden okunduğuna/yazıldığına geçmeden önce söylenceyi hatırlamak yararlı olacaktır.

Söylenceye göre Minotaur (Minotauros), Yunan mitolojisinde başı boğa, gövdesi insan biçiminde bir yaratıktır. Minotaur Girit Kralı Minos'un oğlu olup ismi de "Minos'un boğası" anlamına gelmektedir. İnsanla beslenen canavar Minotaur'ı bir türlü zapt edemeyen kral, kahinlerin tavsiyesine uyarak bir labirent yaptırır ve boğa adamı labirentin ortasına yerleştirir. Giritlilerle Atinalılar arasındaki savaşı Giritliler kazanınca, Atinalılar Minotaur'a kurban verilmek üzere Girit'e belirli aralıklarla yedişer delikanlı ve genç kız göndermeyi kabul etmek zorunda kalırlar. Üçüncü kurban verme zamanı yaklaştığında, Atina kralı Aegeus'un oğlu Theseus, bu acı kadere son vermek niyetiyle kurbanlık Atinalılarla birlikte Girit'e doğru denize açılır. Bu süreçte Minos'un kızı Ariadne Theseus'a âşık olduğu ve öleceğini bildiği için, Minotaur'un yaşadığı labirentin şifresini Daedalus'tan alır ve Theseus'a verir. Theseus labirentin son bölümünde Minotaur'u babasının kılıcıyla öldürür, Ariadne'nin yardımıyla labirentten kaçar ve daha sonra Atina kralı olur.

Minotaur'un söylencesi edebiyat alanında olduğu gibi sanat tarihi içerisinde de sık sık gündeme gelmiştir. Antonio Canova'nun 1783 tarihli heykeli, Edward Burne Jones'un 1861 tarihli, Gustave Dore'nun 1868 tarihli, George Watts'ın 1885 tarihli, Russell Flint'in 1912 tarihli resimleri bu alanda ilk akla gelen örnekler arasındadır (Görsel 9). Pablo Picasso da bir dönem Minotaur söylencesiyle ilgilenmiş ve bu alanda pek çok gravür, resim üretmiştir (Görsel 10).

Borges'in Minotaur'un hikâyesini yeniden anlattığı "Asterion Evi" öyküsü söylencenin bir anlamda yapısöküme uğratılması açısından dikkat çekicidir. Var olan diğer temsillerinden farklı olarak, Borges bizlere söylenceyi kahraman Theseus'un gözünden değil, Minotaur'un gözünden anlatmaktadır.

Öyküde Minotaur'un yaşadığı labirent bir ev olarak sunulur ve öykü Minotaur'un evini ve eviyle olan ilişkisini anlatmasıyla başlar:



Görsel 9: Sanat tarihindeki Minotaur temsilleri.

> Evimden hiç çıkmadığım doğru, ama evimin kapılarının (ki sayıları sonsuzdur) gece ve gündüz insanlara ve hayvanlara açık olduğu da doğru. İsteyen girebilir. İçeri giren ne kadın süs püsleri ne de zarif saray adetleriyle karşılaşacak, sadece sessizlik ve yalnızlık bulacak. Ayrıca yeryüzünde bir benzeri daha bulunmayan bir evle karşılaşacak. (Mısır'da buna benzeyen bir tane olduğunu söyleyenler var, ama yalan söylüyorlar.) Bana iftira edenler bile evde tek bir mobilya bile olmadığını kabul ederler (Borges, 2013: 101).

Bu satırların ardından, Minotaur evden çıkmama durumunun bir tutsaklık olmadığı, bir tercih olduğu konusunda okuyucuyu bilgilendirir ve şöyle der:

> Bir diğer gülünç yalan da benim, Asterion'un tutsağı olduğum. Kilitli kapı olmadığını tekrarlayayım mı, kilit diye bir şey olmadığını da ekleyeyim mi? Ayrıca, bir akşamüzeri dışarıya çıktım da; gece olmadan geri döndümse bu, sıradan insanların yüzlerinin bende uyandırdığı korku yüzündendir, rengi atmış ve el ayası gibi yassı olan yüzler (101).

Görsel 10: Picasso'nun Minotaur temsilleri.

Bu noktada, Minotaur'un evinin aslında dışarıya açık bir ev olduğu, Minotaur'un ara sıra evinden dışarıya çıktığı, ama dışarıda ilişkilenebileceği bir karşılaşma olmadığını düşündüğünden daha fazla dışarıya çıkmaya gerek görmediği ve kendini içeriye kapattığının altı çizilebilir. Fakat öykünün ilerleyen sayfalarında Borges bize Minotaur'un yalnızlığının, eve/içe kapanışının saf bir içerilik kurmadığı, aksine tek başına kalabalık bir özne pozisyonu yarattığının ipuçlarını verecektir. Minotaur için mutlak bir kapanma/içerilik mümkün gözükmemektedir; Minotaur içeriye kapandıkça dışarısını o kadar çağırmış ve içe dönüş onun dışarıya bağımlılığını arttırmıştır:

> Elbette oyalanacak şeyler yok değil. Tos vurmaya hazırlanan koç gibi başım dönüp yerlere yuvarlanıncaya kadar son hız koşuyorum dehlizlerde. Bir havuzun kenarına ya da bir köşeye iki büklüm olup siniyorum, arkamdan takip eden varmış oyununu oynuyorum. Kanlar içinde kalıncaya kadar kendimi üzerlerinden yerlere attığım damlar var. İstediğim zaman uyuyormuş numarası yapar, gözlerimi kapar, sık sık solurum. (Bazen gerçekten uyuyorum, bazen gözlerimi açtığımda günün rengi değişmiş oluyor.) Ama bütün bu oyunlar arasında, en sevdiğim öteki Asterion oyunu. O beni ziyarete geliyormuş, ben de ona evimi gezdiriyormuşum. Büyük bir saygı gösterisiyle ona şöyle diyorum; şimdi ilk kavşağa geri dönüyoruz ya da şimdi başka bir avluya çıkacağız ya da su yolunu beğeneceğini biliyordum ya da şimdi içi kum dolu bir havuz göreceksin, ya da bak şimdi, birazdan mahzenin yolunun nasıl çatallandığını göreceksin. Bazen bir hata yapıyorum, ikimiz birden katıla katıla gülüyoruz (102).

Minotaur'un oynadığı "öteki Asterion" oyunu aslında Minatour'un içe döndükçe ortaya çıkan dışarılığına ilişkindir. Öteki Asterion oyunu Minator'un saf içeriliğini kurma adına dışarıdan çağırdığı kurucu hayaletlerdir. Başka türlü söylersek, kendini tam anlamıyla içeriye/eve kapatmış Minotaur'un öz imgesi bomboştur; ona ayna işlevi görecek bir ötekisi-dışarısı olmadığından kendinin nasıl gözüktüğünü bilmemektedir. Onun için ev ile dünya arasında, iç ile dış arasında bir sınır/ayrım yoktur:

> Sadece bu oyunları hayal etmekle kalmadım, aynı zamanda ev hakkında da düşündüm. Evin bütün bölümleri birçok kere tekrarlanıyor. Her yer başka bir yer. Tek bir

> havuz, avlu, yalak ya da samanlık yok; on dört (sonsuz) samanlık, yalak, avlu, havuz var. Ev dünyayla aynı büyüklükte; ya da daha doğrusu, dünyanın ta kendisi (103).

Fakat Minotaur'un arzuladığı saf içerilik olanaksız bir kategoridir. Minotaur'un yabancısız/dışarısız bir ev/evren hayali, bir süre sonra evin/içerinin yabancılaşmasına yol açmış ve hayaletler Minotaur'un evine/içeriliğine musallat olmuşlardır. Minotaur'un "öteki Asterion" oyununda çağırdığı (ya da ona gelen) hayaletler onun içeriyi kurma adına gerekli olan dışarısıdır.

Fakat Minotaur'un içeriden yarattığı bu hayaletler onun yalnızlığının acısına son veremez.

> Her dokuz yılda bir dokuz kişi eve giriyorlar onları bütün kötülüklerden kurtarayım diye. Taş dehlizlerin derinliklerinde adımlarını ve seslerini duyuyorum ve sevinçle onları karşılamaya koşuyorum. Tören birkaç dakika sürüyor. Benim ellerimi kana bulamam gerekmeden art arda yere devriliyorlar. Devrildikleri yerde kalıyorlar ve gövdeleri bir dehlizi ötekinden ayırt etmeme yarıyor. Kim olduklarını bilmiyorum, onlardan biri ölüm anında kehanette bulundu, günün birinde kurtarıcım gelecekmiş. O zamandan beri yalnızlığım acı vermiyor bana, çünkü biliyorum ki kurtarıcım yaşıyor ve nihayet tozları yarıp karşıma dikilecek (103).

Minotaur, onu zihnin dehlizlerinden çıkarıp kurtaracak bir yabancı fikrinden büyülenir. Bu dışarıdan gelen kurtarıcı fikri onun yaşamında bir kırılma noktası yaratır. Ve öykü şu sözlerle noktalanır: "'İnanır mısın Ariadne?' dedi Theseus. "Minotauros kendini savunmadı bile" (103).

Sonsöz

20. yüzyıl başındaki düşünsel metinlerde modern-cam evin eleştirisi olarak karşımıza çıkan ve kendini modern olanın yadsınması ve içerinin dışarıya karşı olumlanması yönünde konumlandıran yaklaşımlar yüzyıl ortasında kırılmaya uğramışlardır. Post-yapısalcı kuramlar olarak adlandırılan bu düşünsel yaklaşımlarda, yukarıda özetlenen iki karşıt yaklaşım arasında bir köprü kurulmaya çalışıldığı görülmüştür. Kuramın dili yadsımanın dilinden, olumlamanın diline dönmüş ve evin tamamen dışarıya açıldığı ve tamamen içe kapandığı kategorik düşünceler arasında bir yankılaşım (rezonans) aranmıştır. Bu kuramlar, içerisi ile dışarısı arasında sabit bir ayrım yapmanın olanaksızlığını dile getirerek, iki terimi birbirinin içine geçirmeye ve sonucunda evi bir "şey" olarak değil, bir hareket/edim olarak tanımlamaya çalışmışlardır.

Bu noktada Borges'in edebiyatının genel olarak işaret ettiği sonsuzluk ve tüm olanaklı dünyaların bir aradalığı düşüncesiyle Deleuze'ün felsefesine yakın bir yerde durduğu söylenebilinir. Fakat "Asterion Evi" öyküsü ortaya koyduğu ev imgesiyle Freud ve sürrealistlerin tekinsiz ev ve Derrida'nın hayaletli eviyle da-

ha fazla ilişkilenmektedir. Kral Theseus'un kahramanlık öyküsü yerine Minotaur'un içsel deneyimi üzerinden aktarılan öyküde Borges ilk olarak, Minotaur'un herhangi dışarılığa ihtiyaç duymayan "dünyayla aynı büyüklükteki" evini/evrenini sunar. Bu evde/evrende Minotaur kendi öz imgesinin nasıl olduğunu bilmemekte, onun imgesini kendisine yansıtacak bir dışsallık bulunmamaktadır. Fakat daha sonra öykünün akışı bir kırılmaya uğrar. Minotaur'un bu saf içerilik hali hayaletlerin evine/evrenine musallat olmasıyla bozulur ve en son Minotaur aslında ona kendi öz imgesini sunan bu hayaletlere kendini "teslim eder". Bu noktada Minotaour'un kendini aşarak içindeki ötekiyi keşfedemediğinin ve kendi "iç çoğulluğuyla" yüzleşebileceği hayaletleri ortaya çıkaramadığı fark edilmektedir. Minotaur'un yarattığı hayaletler farklılığın değil, aynılığın hayaletleridir; Minotaur'un ötekileri ona kendi sesini yankılamak yerine yansılarlar. Minotaur'un aynasının yansıttığı aynısıdır. Minotaur, Narcissus ve Echo'nun söylencesinde Echo'nun değil, Narcissus'un yerinde durur.

Minotaur'un "kendini savunmadan" dışarıdan gelene benliğini/kendindeliğini teslim etme durumu, aslında öyküde temsil edilen evi, Derrida hayaletli ev düşüncesinden uzaklaştırır. Derrida için hayaletlerle kurulan ilişki evin terk edildiği bir durum değil, tam tersine evin yeniden kurulduğu potansiyel bir durumdur. Başka bir deyişle Derrida için, hayaletlerin/dışarının olumlanması, evin/içerinin yaşamda kalması için yegâne koşuldur.

Sonuç olarak, Borges'in "Asterion Evi" öyküsünde anlatılan evin 20. yüzyıl düşüncesindeki ev/evsizlik hallerinden en çok Freud'un eviyle yakınlaştığının altı çizilebilir. Borges'in öyküsü bize, benliğin/egonun kendi evinin sahibi olamadığı ve her an evin labirentlerinden/dehlizlerinden onun evinin çökmesine ve dağılmasına yol açabilecek bir yabancının/hayaletin gelebileceği bir ev imgesi sunar.

Evinde duvarlar yardım etmez Minotaur'a.

KAYNAKÇA

Altınyıldız, N. der. (2014) *Surrealizm ve Mimarlık: Mekan Sanatı,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Altınyıldız, N. (2014) "Mimarlığı Baştan Çıkarmak" *Surrealizm ve Mimarlık: Mekan Sanatı* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bachelard, G. (2013 [1957]) *Mekanın Poetikası,* çev. A. Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.

Benjamin, W. (2003) "Surrealism" *Selected Writings Vol. 2* içinde, Harvard University Press, Cambridge, 209-210.

Borges, J. L. (2013) *Kum Kitabı,* çev. Y. E. Canpolat, İletişim Yayınları, İstanbul.

Borges, J. L. (1995) *Yolları Çatallanan Bahçe,* çev. F. Özgüven, İletişim Yayınları, İstanbul.

Borges, J. L. (2018) *Alef,* çev. T. Uyar, F. Özgüven, F. Akerson ve P. B. Charum, İletişim Yayınları, İstanbul.

Boym, S. (2016) *Başka Bir Özgürlük: Bir Fikrin Alternatif Tarihi,* çev. C. Yardımcı, Metis Yayınları, İstanbul.

Bulgakowa, O. (2005) "Eisenstein, Glass House and the Spherical Book: From The Comedy of the Eye to a Drama of Enlightment", *Rogue Electronic Journal,* 7.

Cacciari, M. (1993) *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture*, Yale University Press, Londra.

Collins, J. ve Jervis, J. (2008) "On the Psychology of the Uncanny" Collins J ve Jervis J. (der.) *Uncanny Modernity* içinde, Palgrave Macmillan, Londra.

Colomina, 8. (1994) *Privacy and Publicity: Modern Architecture as Mass Media,* MIT Press, Cambridge.

Colomina, B. (2007) *Domesticiy at War,* MIT Press, Cambridge.

Crary, J.(2015) *7/24 Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*, çev. Çatlı, N., Metis, İstanbul.

Dali, S. (2014) "Art Nouveau Mimarlığın Müthiş ve Yenilesi Güzelliğine Dair" Altınyıldız Artun, N. (der.) *Mimarlık ve Surrealizm* içinde, çev. Terzi, A., *e-skop*, 6.

Deleuze, G. (1998) *Foucault*, Minnesota University Press, Minneapolis.

Deleuze, G. (2003) *İki Konferans*, çev. Baker, U., Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Deleuze, G. (2003) *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Continuum, Minnesota University Press, Minneapolis.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (2004) *Capitalism and Schizophrenia 1: A Thousand Plateaus*, Continuum, New York.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (2004) *Capitalism and Schizophrenia 2: Anti-Oedipus*, Continuum, New York.

Deleuze, G.(2005) *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Baker, U., Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Deleuze, G. (2006) *Müzakereler*, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Derrida, J. (1994) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New*, Routledge, Londra.

Derrida, J.(1995) *Archive Fever: A Freudian Impression*, University of Chicago Press, Chicago.

Dostoyevski, F. M. (2018 [1864]) *Yeraltından Notlar*, çev. Delikanlı, S., Karbon Kitaplar, İstanbul.

Freud, S. (1963) "The 'Uncanny" James, S. (der.) *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, The Hogarth Press, Londra, 233.

Firchot, H. (2006) "Stealing into Gilles Deleuze Baroque House" Buchanan, I. ve Gregg, L. (der.) *Deleuze and Space* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 61-80.

Giedion, S. (1954 [1941]). *Space, Time and Architecture: The Growth of A New Tradition*, Harvard University Press, Cambridge.

Harris, P. (2006) "To See With the Mind and Think through the Eye: Deleuze, Folding Architecture, and Simon Radia's Watts Tower" Buchanan, I. ve Gregg, L. (der.) *Deleuze and Space* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 36-61.

Heidegger, M. (1971) "Building, Dwelling, Thinking" *Poetry, Language, Thought* içinde, Colophon Books, New York, 143-162.

Heidegger, M.(1971) " Poetically Man Dwells" *Poetry, Language, Thought* içinde, HarperCollins Publishers, New York.

Heynen, H. (2011 [1999]) *Mimarlık ve Modernlik*, Versus Yayınları, İstanbul.

Kiesler, F.(2014) "Sonsuz Ev İnsan Yapım Bir Kosmoz" Altınyıldız Artun, N. (der.) *Sürrealizm / Mimarlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.

Le Corbusier, J. (1991) "Yeni Bir Mimarlığa Doğru Beş nokta" Conrads, U. (der.) *20. Yüzyıl Mimarisinde Program ve Manifestolar* içinde, Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları, Ankara.

Le Corbusier, J. (1999 [1926]) *Bir Mimarlığa Doğru*, çev. Merzi, S., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Lynn, G. der. (2004) *Folding in Architecture*, John Wiley and Sons, West Sussex.

McQuire, S. (2008) "The Digital Home" *The Media City* içinde, Sage Publications, Londra.

Orwell, G. (1958 [1949]) *1984*, Işık Kitapları, İstanbul.

Berger, P. L ve Kellner, H. (1974) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Vintage Books, New York.

Sarup, M. (1993) *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*, University of Georgia Press, Atina.

Schelling, F. W. J. (2007) *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, çev. Richey, M. ve Zisselberger, M., State University of New York Press, Albany.

Şentürk, L. (2006) "Deleuze ve Mekan", *Doxa*, 3: 122-127.

Şumnu, U. ve Özakın, Ö. (2008) "Just a Tic in the Face", *Theory and Event*, 11(4).

Talu, N. (2010) "Modernlik Söylemi: Endişeli Bakışlarda Modern Birey", *METU JFA*, 27(2): 141-171.

Tolstoy, L. N. (2015) *Anna Karenina*, çev. Ergin Altay, İletişim Yayınları, İstanbul.

Vidler, A. (1992) *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely*, MIT Press, Cambridge.

Wigley, M. (1992) *The Translation of Architecture: The Production of Babel in Strategies in Architectural Thinking*, The MIT Press, Cambridge.

Wye, D. (2017) *Louise Bourgeois: An Unfolding Portrait*, The Museum of Modern Art Press, New York.

Zamyatin, Y. (1988 [1924]) *Biz*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Farklı dinî gruplara tarihsel bir bakış: Bahailerin Akka Sürgünü (1868)

*Muammer Volkan Atuk**

Özet: Osmanlı Devleti'nde kaynağını Müslümanlıktan ya da diğer dinlerden alan ve yeni bir din meydana getirdiği iddiası taşıyan farklı kişiler veya gruplar her zaman olmuştur. Mirza Hüseyin Ali de (Bahaullah) kendi peygamberliğini ilan ederek yeni bir din getirdiğini iddia edenler arasındadır. 19. yüzyılda İran'da gelişen Babilik akımı üzerinden kendi öğretilerini geliştiren Mirza Hüseyin Ali, hayatının büyük bir bölümünü Osmanlı Devleti topraklarında sürgün olarak yaşadı ve geliştirdiği öğretiler ile yeni bir dinî grup olarak Bahai cemaatini oluşturdu. Bahailer, İran ve Osmanlı Devleti arasındaki ilişkilerde önemli bir politik araç olma konumları nedeniyle, Osmanlı Devleti tarafından yalnızca dinî gerekçelerle değerlendirilmedi. Cemaat olarak varlıkları ve değişik vilayetlere sürülmeleri aynı zamanda politik amaçlara da hizmet etmiştir.

Mehdilik, peygamberlik gibi iddiaların 19. yüzyılda yalnızca şer'i bir mesele olarak değil, uluslararası ilişkileri ilgilendiren siyasi bir konu olarak ele alınmaya başladığının belirgin bir örneği olarak Bahailerin Akka Sürgünü, modernleşen ve merkezileşen bir imparatorlukta farklı dinî gruplara yönelik tutumların anlaşılabilmesi için de iyi bir örnektir.

Anahtar sözcükler: Bahaullah, Edirne, Akka, sürgün.

Bahailik, İran'da ortaya çıkan ve yeni bir din olma iddiasıyla, başta İran olmak üzere Ortadoğu bölgesi ve Avrupa'da yayılan dinî bir inançtır.[1] Bahai topluluğu İran'da ortaya çıkarak, burada yaşanan sosyal ve siyasal değişimlerle birlikte, dinî bir grup kimliğini belirginleştirdi. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle sürgünler yoluyla, Osmanlı devleti ile de ilişkiler geliştirdi. Bahailerin, Osmanlı devleti ile kurdukları iletişim, İran ve Osmanlı devleti yönetici kesim-

(*) Eskişehir İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Rehberlik ve Araştırma Merkezi, Öğretmen.

1 Bahâîliğin tarihi, İsnâaşeriyye fırkası içinde doğan ve Şeyhiyye diye adlandırılan tasavvufî hareketin mahsulü sayılan Bâbîlik ile başlar. Bahâîliğin kurucusu olan Mirza Hüseyin Ali el-Mâzenderânî en-Nûrî, 2 Muharrem 1233 (12 Kasım 1817) tarihinde Tahran'da, İran şahının sarayında maliye işlerinden sorumlu önemli bir mevkiye sahip olan Mirza Abbas Büzürg'ün oğlu olarak

leri tarafından sürekli bir sorun alanı olarak görüldü. İslâm kültür dairesi içerisinde ortaya çıkan ve temel dinî kabullerin reddine dayanan alternatif gruplar ve bunların geliştirdiği teoriler, Osmanlı devleti ve İran'da farklı biçim ve içeriklerde her zaman var olmuştu. Bu nedenle, farklı dönemlerde bireysel nitelikleri ön planda olan ya da kolektif biçimlerde gelişen dinî karakterli gruplar, Osmanlı tarihi içerisinde kendilerine her zaman yer bulmuştur. Bazen, yalnızca aykırı dinî argümanlar ya da dinin bütünüyle inkârına dayanan bireysel düşünceler biçiminde sınırlı bir etki ile ortaya çıkarken, bazen de kitlesel ayaklanmalar düzeyine varan birer sosyal olguya dönüşmüşlerdir.

Sosyal ve siyasal koşulların ürünü olarak ortaya çıkan ve her koşulda dinî kimlik taşıyan bu tür ayaklanma ve gruplaşmaların, Osmanlı tarihçiliğinde ve genel anlamda Türkiye'deki sosyal bilim çevrelerindeki ele alınışı her zaman sorunlu olmuştur. Bahailik gibi farklı bir din olma iddiası taşıyan gruplara yönelik yapılan yayınlar, Türkçe literatürde oldukça sınırlı ve nesnel tarihçilik anlayışının büyük oranda dışında kalan, teolojik nitelikler taşır. Doğrudan doğruya, genel İslâmi anlayışın dışındaki pek çok dinî düşünce ya da dinî grup gibi Bahailer de fesad kaynağı veya din-dışı sapkın kişiler olarak ele alınmıştır. Konuyu ele alış böyle olunca, tarihsel metinler ve hatta sosyolojik incelemelerin bile bu değer yüklü kavramlara hapsolarak objektif, nesnel bakış açısından uzaklaştığı görülür. Benzer biçimde, Bahai dinine mensup yazarların kaleme aldığı ve bütünüyle sübjektif inanç ve değerler üzerinden yazılan eserler de nesnel olmaktan uzaktır. Bu noktada çalışma içerisinde, Bahai topluluğunun Akka Sür-

dünyaya geldi. 1844 yılında şahsen hiç görmediği Bâb Mirza'nın görüşlerini benimsedi. Dokuz yıl sonra da kardeşi Mirza Yahyâ en-Nûrî ve ailesiyle birlikte Bağdat'a sürgün edildiler. 3 Mayıs 1863'te Bağdat'tan hareket ederek önce İstanbul'a getirilen Mirza Hüseyin Ali, Mirza Yahyâ en-Nûrî ve yakınları, burada dört ay tutulduktan sonra Ocak 1864'te topluca Edirne'ye sürgün edildiler. Mirza Hüseyin Ali, burada açıkça ortaya attığı "men yuzhiruhu'llah" olma iddiasını, bütün Bâbîleri kendi etrafında toplanmaya başladı. Sultan Abdülaziz, Subh-i Ezel Mirza Yahyâ ve ona bağlanan az sayıdaki Bâbî'yi Kıbrıs'a, taraftarlarınca "Bahâullah" (Allah'ın ululuğu, güzelliği, nuru, rahmeti ve lütfu) adıyla anılan Mirza Hüseyin Ali ve taraftarlarını da Akkâ'ya kimseyle görüşmemeleri ve başka yerlere gitmemeleri şartıyla sürgün etti (1868).

Bahâîliğin ahlâki ve içtimai esasları, Abdülbahâ (Abbas Efendi) tarafından şu on iki başlık altında toplanmıştır: 1. İnsanlık âleminin birliği; 2. Gerçeğin araştırılması; 3. Bütün dinlerin birliği; 4. Birliği sağlamak için dinin lüzumu; 5. Din ve ilim arasındaki âhenk; 6. Kadın-erkek eşitliği; 7. Her türlü dinî, ırkî, millî, vatanî, siyasî ve benzeri taassupların insanlar arasında anlaşmazlıklara, düşmanlıklara ve hatta savaşlara sebep olduğu için terk edilmesi; 8. Dünya barışına bağlılık; 9. Genel ve mecburi öğretim; 10. Aşırı zenginlik ve fakirliği kaldırarak içtimaî meselelerin dinî esaslarla çözümlenmesi; 11. Yardımcı bir milletlerarası dilin kullanılması; 12. Milletlerarası bir mahkemenin kurulması.

Bahâîlik'te bazı amelî ve şer'î hükümler de mevcuttur. Bunlar namaz, oruç, hac, zekât ve kutsal âyetlerin okunması gibi hususlardır. Bahâîlere göre namaz, ferdî olarak sabah, öğle ve akşam samimi bir kalple Allah'ı anmaktır. Oruç, on dokuzuncu ay olan a'lâ ayında (2-21 Mart) on dokuz gün olarak tutulur. Hac yalnız erkeklere ve malî durumu müsait olanlara farzdır ve hac ya Bâb Mirza'nın Şîraz'daki evine yahut Bahâullah'ın Bağdat'ta ikamet ettiği eve yapılır. Belli zamanı ve merasimi yoktur. Zekât vergi olarak alınır. Bâb'a göre malların beşte birinden alınan zekât Bahâîlik'te de aynı olmakla beraber ayrıca gelirin %19'undan ibaret "hakku'llah" denilen bir vergi vardır. Her sabah ve akşam, yorgunluk vermeyecek miktarda Bahâullah'a ait dua ve sözlerden okumak her Bahâî için vâciptir. Ethem Ruhi Fığlalı, "BAHÂÎLİK", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/bahailik, erişim tarihi: 19 Nisan 2018.

günü, Osmanlı devletinin içinde bulunduğu siyasi ve sosyal koşullar bağlamında analiz edilerek, arşiv belgeleri ışığında, nesnel bir yaklaşım ile ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Yabancı literatür ise ağırlıklı olarak Bahailiğin ilahiyatına odaklanan bir çizgidedir. Bunun farklı nedenlere dayandığını söyleyebiliriz. Öncelikle başta Amerika olmak üzere Batı ülkelerinde halen Bahai inancını sürdüren topluluklar vardır. Bu gruplar halen kendi dinî inançlarını geliştirerek yaşamaya devam etmektedirler. Bu nedenle dinî bir grup olarak, iman prensipleri ve dinî inançlarını uygulama biçimleri epeyce araştırmaya konu olmuştur. Ancak buradaki sınırlılık, Bahailiğin tarihsel gelişim sürecine dair yapılan araştırmaların oldukça yetersiz olmasıdır. Bahailiğin doğuşu ve belirgin bir olgunluk düzeyine ulaşması, Bağdat, Edirne ve Akka gibi Osmanlı şehirlerinde olmuştur. Bu nedenle dinî bir grup olarak Bahailiğin tüm gelişim süreci ancak Osmanlı tarihinin bir parçası olarak ele alınırsa anlaşılabilir. Bu da Osmanlı kaynaklarının, bu alandaki en önemli araştırma malzemesi olduğu sonucunu ortaya koyar ki, Türkiye dışında kaleme alınan araştırmaların temel eksikliği, Osmanlı dönemi evrakını ve Osmanlı tarihi alanındaki Türkçe literatürü kullanamıyor olmalarından kaynaklanır. Bu nedenle Bahailik konusunu belirli bir tarihsel nesnellik içerisinde, teolojik savunma kaygılarından uzak kalarak ele almak ve aynı zamanda tarihsel malzemeyi anlayıcı-yorumlayıcı bir kavramsal çerçeve içerisinde kullanmak gereklidir.

Bahailiğin Osmanlı topraklarındaki gelişim süreci, oldukça uzun sayılabilecek bir zaman dilimini kapsar. Mirza Hüseyin Ali'nin (Bahaullah) Bağdat'a sürgün olarak gönderilmesinden (1853) mezarının bulunduğu ve kendisinden sonra grubun yönetimini üstlenen oğlu Abdül-Baha'nın yaşamakta olduğu Hayfa'nın Birinci Dünya Savaşı'nda, Osmanlı devletinin idaresinden çıkmasına kadar olan dönemi kapsar. Tüm bu dönemde Sultan Abdülmecid'in saltanatından, İttihad ve Terakki hükümetlerinin kurulmasına kadar geniş ve kapsam itibarıyla çok farklı tarihsel özellikler gösteren alt dönemlerin varlığı söz konusudur. Bu nedenle çalışmayı belirli bir zaman dilimi içerisinde somutlaştırmak için, Bahailiğin tarihsel gelişim sürecini anlamamıza yardımcı olacak belki de en önemli olay olarak, Mirza Hüseyin Ali ve çevresindeki müridlerinin kalıcı biçimde Akka'ya sürgün edilmelerini ele alacağız.

Akka Sürgünü, nitelik itibarıyla Osmanlı Devleti'nin Bahai topluluğuna karşı tutumunun belirgin biçimde değiştiği bir olaydır. Bağdat'tan İstanbul'a ve oradan da Edirne'ye İran hükümetinin zorlaması ile gönderilen topluluk, Edirne'de geçen beş yılın ardından, *müebbeden kalebendliğe* mahkum edilerek Osmanlı'nın hapishane şehri olarak bilinen Akka'ya sürülmüştür. Bu değişimin nedenlerini ortaya koymak çalışmanın temel amaçlarından biridir. Bu noktada, İran hükümetinin Bahailerin sürgün edilmeleri ile ilgili baskıları en önemli neden olarak ortaya çıkar. Özellikle İran içerisinde, Babi/Bahai topluluklarının durumu ve potansiyel

bir tehlike olarak görülmeleri bu baskının temelindeki gerekçedir. Diğer taraftan, İran ve Osmanlı devleti arasında çözülemeyen sınır sorunları her iki ülkenin birbirlerinin iç siyasi yaşamına etki edecek konulara müdahil olmasını gerektirmiştir. Mirza Hüseyin Ali'nin peygamberlik iddiasında bulunmasına rağmen sürgün dışında herhangi bir ceza ile karşılaşmaması, sorunun yalnızca peygamberlik iddiasına dayanan bir dinî hukuk meselesi olarak değil, İran'a karşı yürütülen diplomatik ilişkilerde kullanılacak bir siyasi araç olma konumunu da gösterir.

Bu bağlamda, öncelikle Bahai topluluğu Edirne'de bulunduğu dönemdeki yapılanması bağlamında analiz edilmeye çalışılacaktır. Mirza Hüseyin Ali ve yakın çevresini oluşturan sadık müridleri, Bahai topluluğunun en önemli çekirdeğini oluştururken, İran'da sayıca daha kalabalık ve politik hareketlere karışmış yaygın bir grup daha vardı. Yine Mirza Hüseyin Ali'nin önceki sürgün yeri olan Bağdat ve Şiiler için kutsal kabul edilen Necef, Kerbela, Samarra ve Kazımeyn gibi bölgelerde de Bahai nüfusun varlığından söz edilebilir. Bu gruplar arasında iletişimin sağlanmasında Edirne'ye gelip giden müridler önemli rol oynamıştır. İstanbul, İran ve Bağdat gibi merkezlere mektuplar ve risaleler taşıyarak topluluğu geliştirmek için çaba sarf etmişlerdir.

Bahai topluluğunun nitelikleri ortaya koyulduktan sonra, Akka Sürgünü'ne neden olan olaylar, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki belgeler ve Avrupa ülkelerinin konsolos ve büyükelçilerinin raporlarına dayanılarak ortaya koyulacaktır. Son olarak sürgünün bizzat kendisi ele alınarak Edirne'den Akka'ya olan yolculuğun detayları ve bu süreçte gelişen önemli olaylara değinilecektir.

Edirne Sürgünü'ne kadar olan dönem

Bahailik, İran'da önce mehdiliğini sonra da peygamberliğini ilan eden Ali Muhammed'in (Bab) ortaya koyduğu inanç ve ibadet esasları üzerinden Mirza Hüseyin Ali tarafından geliştirildi. Zamanla, kutsal kitabı ve peygamberi olan dinî bir grubun, inanç ve ibadet bütünü haline geldi. İran'ın geleneksel yapısı ve tarihî gelişimi ile yakından ilgili olan Bahailik, Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük gibi farklı dinlerle de iç içe geçmiştir (Kocku von Stuckrad, 2006: 158). Temelde İran'ın 19. yüzyıldaki sosyal, ekonomik ve siyasi koşulları ile ilgili olan Bahailik ve diğer Mehdici hareketler, Şia inancında belirgin bir yeri olan *millenium* inancı (Cole, 1992: 1-26) ve mehdi beklentisi üzerinden gelişmiştir. Benzer biçimde Sudan'da Muhammed Ahmed bin Abdullah da 19. yüzyılın son çeyreğinde aynı iddialarla ortaya çıkmış ve sömürge yönetiminin de etkisiyle kendi hareketini örgütlemişti (O'Fahey, 2009: 97-112). Bu anlamda, Şia inancının getirdiği Mehdi beklentisi ve binyıl inancı kökenini Şia'dan alan yeni dinî anlayışların gelişmesindeki en önemli temel olmuştur.[2] Şii inancının yanı sıra diğer dinlerde ve farklı

2 Osmanlı Devleti tarafından Babilik ve sonrasında Bahailik "... bir mezheb-i batıl ve hafi..." olarak görülmüştür (B.O.A İ.HR,198/11268,12 Ş 1279). Bahailiğin, Müslümanlıktan ayrı bir din mi

İslâm mezheplerinde de "beklenen kurtarıcı" inancını bulmak mümkündür. Bu yönüyle yalnızca Şii düşünce geleneğinin bir ürünü olmayan mehdi tasavvuru siyasal ve sosyal olayların yanı sıra dinî ve ideolojik bir çerçeve içerisinde anlam kazanır. Toplumsal muhalefet hareketlerinin temel bir siyasal söylemi olarak, İslâm öncesi dönemlerden modern zamanlara kadar var olmuştur.

Bahai topluluğunu, dinî bir grup kimliği içerisinde analiz etmeden önce ele aldığımız topluluğun coğrafi ve tarihsel çerçevesini çizmek gerekiyor. Ali Muhammed'in Bab olarak ortaya çıkması ve İran'da peygamberliğini ilan ettikten sonra yaşanan toplumsal ayaklanmalar nedeni ile idam edilmesiyle, önemli bağlılarından biri olan Mirza Hüseyin Ali de Bağdat'a sürüldü.[3] Burada geçen yılların ardından, İran devletinin baskıları sonucunda hakkında yeniden sürgün kararı alındı. Bağdat'ın Şii hacılarca sık ziyaret edilmesi ve Atabat-ı Aliyye denilen ve yine Şiilerce kutsal sayılan şehirlere de yakın olması, İran devletinin sürekli olarak Mirza Hüseyin Ali'nin İran sınırlarına uzak bir yere gönderilmesi konusunda Osmanlı devletine baskı yapmasına neden oluyordu. Kutsal şehirleri ziyaret eden Şii hacılar, Mirza Hüseyin Ali'nin de yanına uğruyor, ondan aldıkları mektup ve risaleleri İran'a götürüyorlardı.

Bu noktada bizim için önemli olan Mirza Hüseyin Ali'nin Bağdat'tan Edirne'ye gönderilmesiyle (1863) daha sonra Edirne'den Akka'ya müebbeden kalebent olarak sürülmesi arasındaki nitelik farkıdır (1868). Bağdat'ta iken hakkında İran hükümetince Bab-ı Ali'ye yapılan şikâyetler üzerine Edirne veya İstanbul'a gönderilmesi ile ilgili Sultan Abdülaziz tarafından bir irade yayımlanmıştır.[4] Bu irade de öncelikle İran devleti tarafından Mirza Hüseyin Ali'nin İran'a teslim edilmesi gerektiği ile ilgili talepte bulunduğu ifade edilmiş, ancak bu talep "...bu makule mültecilerin cebren red ve iadeleri Devlet-i Aliye'nin usul-i müşfikhanesine ve kaide-i umumiye-i düveliyeye münafi olduğu cevabı verildiğinden..." denilerek reddedilmiştir. Diğer taraftan Bağdat valisi ve Irak-Hicaz ordu-ı hümayun müşiri, Mirza Hüseyin Ali ve çevresindeki İranlılar ile ilgili olumsuz bir görüş belirtmemiştir. Buraya kadar, Osmanlı devletinin Bahai topluluğu ile belirgin bir sorunu olmadığını ve İran ile olan ilişkilerde fazlaca sıkıntı yaşamadan kendi çizdiği çerçeve içerisinde topluluğu idare edebildiğini görüyoruz. Belgenin devamında, Bahailerin Edirne'ye gönderilmesinin nedenleri açıklanırken öncelikle İran Şah'ına suikast düzenlemiş bir grubun mensuplarının o hükümdarın ülkesine çok yakın yerlerde bulundurulmalarının karşılıklı ilişkiler açısından kabul edilemeyecek

---

yoksa din-dışı sapkın bir inanç mı olduğu tartışması teolojik yaklaşımlarla halen devam etmektedir. Bahailiğin ayrı bir din olup olmadığından bağımsız olarak, kendi inançlarını din olarak adlandıran bu grubun sosyolojik niteliklerini analiz edip Osmanlı devleti ile olan ilişkilerini tarihsel bağlamına oturtmaya çalışacağız. Bu nedenle Bahailiğin teolojik tarafı çalışma içerisinde ayrı bir tartışma konusu olarak ele alınmayacaktır.

3 Ali Muhammed'in yaşamı ve İran'daki faaliyetleri için bkz. (Mirza Hüseyin, 1893; Smith, 1987; Momen, 1983; Baykara, 1978).

4 Aynı belge.

bir durum olduğu ifade edilmiştir.[5] Sonrasında ise bu grup hakkındaki iddialardan söz edilip, ağırlıklı olarak Irak halkının çok farklı *aşayir-i muhtelife ve kabail-i müteaddideden* oluştuğu vurgulanarak, haklarında insanları dinlerinden döndürmekle *(idlal)* ilgili iddiaların bulunduğu bu kişilerin; etnik, dinî ve mezhep farklılıklarının yoğun olduğu bu bölgede bulundurulmalarının uygun olmayacağına karar verilmiştir. Burada ağırlıklı olarak, İran devleti tarafından öne sürülen iddialar dile getirilmiş, ayrıca bu gruba yönelik bir suçlama ya da cezalandırma yoluna gidilmemiştir. Grubun gönderileceği yerler olarak düşünülen Bursa ve Edirne, coğrafi ve siyasi açıdan ağır yaşam koşullarının söz konusu olmadığı yerlerdir. Bu nedenle, yapılan sürgünün gönderilen yer itibarıyla ayrıca bir cezalandırma özelliği taşıması pek mümkün değildir. Oysaki, Akka söz konusu olduğunda durum bunun tam tersidir.[6] Bu şehirlerin seçilmesinin nedeni iradede söz edildiği gibi, İran'a uzak olmalarıdır. Sonuç olarak Bab-ı Ali'nin, Bahai topluluğuna karşı hoşgörülü bir tutum benimsemesi, İran'ın aksine bu inancın Osmanlı devleti topraklarında varlığını sürdürebilmesini sağlamıştır (Alkan, 2010: 23-46). Bahai kaynaklarının iddiası ise Mirza Hüseyin Ali'nin Akka'ya sürgün edilme nedeninin, orada uzun süre yaşayamayacağı düşüncesiyle ölmesini sağlamak olduğu yönündedir. Bu iddianın doğruluğunu sınamak mümkün olmamakla birlikte güçlü bir dayanağı yoktur.[7]

Bağdat'tan Edirne'ye doğru grubun yola çıkmasından hemen önce, Mirza Hüseyin Ali Rızvan Bahçesi olarak bilinen Bağdat yakınlarındaki Necibiyye Bahçesi'nde kendi elçiliğini (peygamberliğini) ilan etti (Şevki Efendi, 1995: 134). Bu ilan, topluluğun niteliğinde belirgin bir değişim yarattı. Artık söz konusu edilen kavram, açık bir peygamberlik iddiasıydı. Bunun üzerine İran devletinin de baskılarıyla Bağdat'tan gönderilmeleri için irade çıkarılmıştır. Sözü edilen padişah iradesine bakıldığında Bab-ı Ali, Bahailer hakkında kararını verirken bir tarafta Bağdat valisi ve Irak'ta bulunan Hicaz ordu-ı hümayunu müşirinin sürgünü uygun görmeyen düşünceleri ve diğer tarafta, Bahaileri İran sınırından uzaklaştırmak konusunda ısrarlı olan İran devleti arasında kalmıştır. Sonunda İran ile olan ilişkilerin gidişatını öncelikli olarak ele alan Bab-ı Ali, kararını Bahai topluluğunu İran topraklarından uzaklaştırmak yönünde vermiştir.[8] Bu kararın alınmasın-

5 15 Ağustos 1852 günü Şah Tahran'ın birkaç kilometre dışında bulunan yazlık ikametgâhında iki Babi tarafından başarısız bir suikast girişimine maruz kaldı. Babiler tarafından Nasırüddin Şah'a karşı düzenlenen suikast ve sonrasında Babilere yönelik cezalandırma ve katliamlar için bkz. (Browne, 1889).

6 Akka, Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı devletine bağlandı. Devletin en uzak nahiyelerinden biridir. 1888 yılında Beyrut vilayetine bağlı bir mutasarrıflık haline getirildi. İkliminin yıpratıcı ve ulaşım imkânlarının çok sınırlı olması nedeniyle hapishane şehri olarak kullanılmıştır. Farklı suçlardan pek çok kişi değişik zamanlarda Akka'ya sürgün edilmiştir (Feridun Emecen, "AKKÂ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/akka, erişim tarihi: 18 Nisan 2018).

7 Bu konuya Akka Sürgünü'nün gerekçelerinin tartışıldığı kısımda ayrıca değinilecektir (Lady S. Blomfield, "The Chosen Highway", [Kindle Content Verion], http://bahai.media.org).

8 B.O.A İ.HR,198/11268,12 Ş 1279. Şevki Efendi, İran hariciye nazırının İstanbul'da bulunan elçiye yazdığı bir mektuptan söz eder. Bu mektupta Nazır Mirza Said Han; Elçi Mirza Hüseyin Han'dan

da Ali Paşa'nın yakın arkadaşı olan İran Sefiri Mirza Hüseyin Han Müşirüddevle'nin sadrazamı, sürgün konusunda ikna etmiş olmasının da payı vardır (Alkan, 2008: 63). Nitekim İran hükümetinin talebi bir başka belgede "(...) İran Devleti tarafından vuku bulan iltimasa mebni..." denilerek ifade edilmiştir.[9] Türkiye-İran ilişkilerinin uzun yıllara yayılan seyri göz önüne alındığında, her zaman çatışma ortamı söz konusu olmasa da bir taraf zaafa düştüğünde diğeri bu durumdan yararlanmaya çalışmıştır (Çetinsaya, 1997: 43-53). Bahailer, Osmanlı devleti açısından İran ile ilgili kullanılabilecek bir araç durumundadır. Bu aracın iki ülke ilişkileri bağlamında dengeli biçimde kullanılması gerektiğinden, Bahailer ile ilgili konular her zaman için siyasi koşulların ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan, özellikle Tanzimat döneminde İranlı modernistler, Osmanlı devletindeki uygulamaları model almaya çalışıyorlardı. Bu dönemde Osmanlı devleti, İran ve Avrupa arasında bir köprü gibidir (Çetinsaya, 2003: 116-132). Tüm bu koşullar altında başta sınır sorunları olmak üzere diğer tüm önemli sorunları kapsayan ilişkiler, belirli bir denge içerisinde yürütülmeye çalışılıyordu.

Bu denge siyaseti içerisinde Bağdat'tan çıkarılan grup 16 Ağustos 1863 tarihinde İstanbul'a vardı.[10] Burada kısa süre kalmalarına rağmen Mirza Hüseyin Ali'nin İstanbul'a geldikten sonra devlet ricaline ziyarette bulunmaması, Osmanlı yönetimi ile arasındaki gerginliği arttırmıştı (Taherzadeh, 1995: 326).[11] Sonuç olarak, Edirne'ye gönderilme kararı uygulandı ve kardeşleri, oğlu, hanımları ve diğer maiyyet ile birlikte 54 kişilik bir kafile olarak Edirne'ye gönderildiler.[12] Bahailer açısından, Edirne döneminin en önemli özelliği, Mirza Hüseyin Ali'nin, Bab'ın vaat ettiği kişi olarak resmen ilanı ile birlikte, Babi döneminin bitip Bahai döneminin başlamasıdır.[13] Artık Mirza Hüseyin Ali, bağlılarına kendisini Tanrı'nın Yüce Mazharı olarak tanımalarını emrediyordu (Taherzadeh, 1995: 72).

vakit geçirmeden sadrazam ve hariciye nazırı ile görüşerek Bahailerin Bağdat'tan çıkarılmalarını sağlamasını istiyordu. Yine bu girişimin arkasında İran'da Babi ve Bahailerin düşmanı olan Mirza Buzurg Han'ın olduğunu söylüyor. Ancak Bahai inancına mensup kişiler tarafından yazılan eserlerin kullanılması konusunda dikkatli olunması gerekir. Dinî mensubiyet söz konusu olduğunda tarihî olayların ele alınış biçiminin oldukça taraflı olacağı açıktır. Ayrıca bu kaynaklar nesnel bir tarih anlatısına sahip olmayıp dinî söylemlerle iç içe geçmiş bir anlatıma sahiptir. Adı geçen kaynak Abdülbaha'nın torunu Şevki Efendi tarafından ilk kez 1944 yılında basılan *God Pases By* isimli kitaptır. Ayrıca kitabın Türkçe çevirisi için bkz. (Şevki Efendi, 1995). Ancak Şevki Efendi tarafından İran hariciye nazırının mektubu ile ilgili kaynak gösterilmemiştir.

9 B.O.A, İ.HR, 203/11614

10 Soughi Effendi, *God Passes By*, http://www.bahai.org/library, s. 85.

11 Bu gerginliğe işaret eden bir diğer konu ise Mirza Hüseyin Ali'nin, yazdığı ve "Müluk Suresi" adını taşıyan bir metnidir. Burada, Sultan Abdülaziz'e seslenerek, Bağdat'ta bulunduğu dönemde Osmanlı devleti aleyhinde hiçbir davranışının olmadığını söylüyor, İran elçisini sert biçimde eleştirdikten sonra, Fransız elçisini de sürgün edilmesi konusunda suçluyordu. Diğer bir risalesi olan "Kurdun Oğlu" risalesinde de İran Sefiri Mirza Hüseyin Han Müşir-üddevle'yi kendisine olan düşmanca tutumları nedeniyle eleştiriyordu (Bahaullah, 1976: 141).

12 Aynı belge. Edirne'ye gönderilmesi ile ilgili sürecin bir sürgün olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Belgede yer alan "... ve kendisi Edirne'de ikametine müsaade-i aliyye buyurulması istidasında bulunmuş olduğundan..." ifadesi Mirza Hüseyin Ali'nin de Edirne'ye gitmek konusunda istekli olduğunu gösterir.

13 *Bahai Dini, Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları*, Başsaray Matbaası, 2016, s. 130.

Edirne'deki Bahai topluluğunun grup niteliği

Akka Sürgünü'ne gönderilen Bahai grubunun, hangi nedenlerde sürgüne tabi tutulduğuna değinmeden önce bu grubun niteliği üzerinde duracağız. Çünkü, Osmanlı devletinde çok farklı din ve etnisiteden topluluklar bir arada yaşamaktayken, Bahailerin neden sürgün edildikleri onların bu grup niteliği ile yakından ilgilidir. Daha önce de ifade edildiği gibi Bahailiğin tarihi, Osmanlı topraklarında Sultan Abdülaziz ile başlayıp Osmanlı devletinin çöküşüne kadar devam eder. Bu dönem, yeni bir din kurma iddiasında olan grubun, kendi tarihsel süreci içerisinde çok önemli bir zaman dilimidir. Bu süre içerisinde, Mirza Hüseyin Ali'nin karizmatik liderliği ve sonrasında ölümü ile dinî grubun niteliğinde belirgin farklılıklar olmuştur. Topluluğun, 1863-1868 yılları arasında Edirne'de bulunduğu dönemi merkez alarak bir analizini yapmak, çalışmaya konu olan topluluğun belirli bir zaman dilimi içerisindeki durumunu doğru biçimde değerlendirebilmek için gereklidir. Bahailerin, Osmanlı devletinde karşı karşıya kaldıkları en önemli olay olarak Akka Sürgünü'nü ortaya koymaya çalışırken, grubun sürgüne gönderilmeden önceki Edirne dönemini ele almaya ve bu dönemdeki grup niteliklerini ortaya koymaya çalışacağız.

Edirne dönemi (1863-1868)

Edirne'ye gelen grubun 54 kişilik bir kafile olduğunu biliyoruz. Aradan geçen beş yılın ardından, Zabtiye Müşiriyeti'nce Edirne valiliğine bildirilen ve sürgüne gönderilecek kişi sayısını içeren listede 65 kişi vardır.[14] Bu da bize, sözünü ettiğimiz topluluğun küçük bir grup olduğunu gösterir. Bu yönüyle peygamberliğini yeni ilan etmiş, Weberyen anlamda karizmatik bir liderin önderliğinde oluşan ve yüz yüze ilişkilerin belirleyici olduğu, birincil grup yapısı, topluluğun Edirne sürecindeki durumunu tanımlamak için en uygun yol olarak görünüyor. Birincil grupların temel özelliği, grup içi bütünleşmenin yoğun olmasıdır. Grubu oluşturan kişiler birbirleri ile sürekli iletilişim halindedir. Birbirini bilinçli olarak tanıyan, ilişkilerin üyelerin karşılıklı sevgisine dayalı bulunduğu bir durumda birincil grup ilişkilerine ulaşılmış demektir (Cezayirli, 1997: 365). Edirne'ye gelen Bahai topluluğunun birincil yapısı, bu grubu oluşturan kişilerin ismen dahi bilinebiliyor olması ile daha da belirgin bir hale gelir. Sürgün öncesinde, Edirne'den Gelibolu'ya gönderilen kişilerin, kadınlar dışındakilerin isimlerini içeren listenin bir kısmı elimizde olduğundan topluluğu daha belirgin biçimde birincil bir grup olarak tanımlayabiliriz.

Edirne'yi Bahailer ve devleti yönetenler açısından önemli kılan durum, Mirza Hüseyin Ali'nin daha önce Bağdat'ta iken kendi müritlerine ilan ettiği pey-

14 B.O.A, ZB, 2/76, tarihsiz, Akka'ya sürülen İranlı Babiye Mezhebi reisleri ve akrabalarını havi isim listesi.

gamberliğini burada resmî olarak herkese duyurması (Şevki Efendi, 1995: 120) ve dünya liderlerine mektuplar göndererek, uluslararası yeni bir misyona soyunmasıdır. Bu tarihe kadar, Ali Muhammed'in (Bab) bağlısı olarak Babi cemaati içerinde önemli bir yere sahip olan Mirza Hüseyin Ali, müritlerin oluşturduğu cemaatlerde sıklıkla rastlanmayan bir biçimde artık kendisini üstadı ile benzer bir karizmatik liderlik konumuna yükseltiyordu (Wach, 1995: 184). Elçilik iddiası, gerek Bahai inancını gerekse grubun yapısını farklı bir evreye taşıdı. Bu dönemde Mirza Hüseyin Ali kendisine ayetlerin nazil olduğunu ifade ederek söylemine kutsal bir renk verdi. Bu yönüyle çevresindeki sadık müritleri ile olan ilişkisinde karizmatik bir nitelik ön plana çıkmaya başladı. "Karizma" kavramı, Max Weber tarafından ortaya atılmış ve dinî gruplar söz konusu olduğunda, yeni din ya da inanç topluluğunu yöneten kişinin, topluluk üzerindeki otoritesini sağlamak ve bu gücün meşrulaştırılması için kullanılan yöntemi betimlemek için kullanılmıştır. Bu yönüyle, temelde hakimiyet sosyolojisi alanında başvurulan bir kaynaktır (Akyüz, 1999: 275-291). Karizmatik liderlik modelinin temelinde tanrısal ya da olağandışı özelliklere sahiplik veya buna inanılması vardır (Uysal-Sezer, 1993: 3-19). Edirne'deki grubun yüz yüze ilişki düzeyinin yoğunluğu karizmatik liderlik otoritesine dayalı bir yapının oluşmasını mümkün kılmıştır. Wach, karizmatik liderliğin, dinin ilk menşei ile ilgili olduğunu ve dolayısıyla kurucu otorite ile müridler arasındaki ilişki ile belirlendiğini söyler. Bu yönü ile kurucu liderin ölümü ve ardından cemaatin seçilmiş halefler ya da –Bahailiğin ilerleyen dönemlerinde olduğu gibi– kurumsal yapılar aracılığıyla yönetilmeye başlanması ile bir otorite değişimi de söz konusu olacaktır. Bahai grubu, söz konusu olduğunda yeni dinî inancın kurulması sürecinde karizmatik otoritenin söz konusu olduğu, sonraki dönemlerde geleneksel otorite ile devam edildiği ve günümüzde ise rasyonel-hukuksal otorite ile varlığını koruduğunu söyleyebiliriz (Bal, 2015: 164). Mirza Hüseyin Ali, kendi söylemlerini Tanrı tarafından nazil olan levihler formatında ifade etmeye başladığında, bu olağanüstülük misyonunu üstlenmeye, çevresindeki müridler ise kendisinde tanrısal özellikler bulunduğuna inanarak yeni bir dinî yapının ilk nüvelerini oluşturmaya başladılar. Mirza Hüseyin Ali'nin, yeni bir dinin Tanrı tarafından kendisine ayet nüzul edilen peygamberi biçiminde yeni bir niteliksel aşamaya geçmesi ile birlikte, kendisinin yakın bağlıları onun ilk tilmizleri olarak Edirne'de farklı bir grup oluşturmaya başladılar. Nitekim Akka Sürgünü'ne gönderilen Bahai topluluğundan söz ettiğimizde, teknik olarak karizmatik liderlik otoritesine dayalı bir ilk tilmizler halkasından bahsediyoruz.[15]

15 Tilmiz Arapça kökenli bir kelime olup talebe karşılığı olarak kullanılır. Ancak karizmatik dinî liderin etrafında toplanan ilk inananlar grubunu tarif etmek için de kullanılan bir kavramdır. Tilmizler halkası, üzerinde düşünülmüş ve sıkı surette düzenlenmiş bir teşkilat değildir. Aralarında yaş, mizaç bakımından olduğu gibi, yeni dine intisap etme zamanı, grup ve önderi tehlikede olduğunda gösterilen fedakârlıklar bakımından da farklılıklar oluşabilmekte, hatta özel imtiyazlı kişiler ortaya çıkabilmektedir. Hz. Muhammed'in ashabı içinde "aşare-i mübeşşere" diye

Mirza Hüseyin Ali ve Edirne'deki tilmizler halkası

Tilmizler halkası, Bağdat'tan Mirza Hüseyin Ali ile birlikte gelen veya Edirne sürecinde ona katılan kişiler ile özellikle İran'da bulunan Babi gruplara, Mirza Hüseyin Ali'nin Bab tarafından müjdelenen kişi olduğu ile ilgili inancı ulaştıran kişilerden oluşan en yakın müridler halkasıdır.

Hans Freyer, dinî grupların ilk oluşum aşamasındaki bu toplulukları ayrıntılı biçimde analiz etmiştir (2016: 79-80). Freyer'e göre, dini kuranla birlikte onun kişiliği çevresinde çok dar, küçük bir topluluğun da oluştuğu görülür. Tilmizleri birbirine bağlayan özellik, dinin kurucusuna olan tamamıyla kişisel nitelikteki bağlılıktır. Bu bağlılığın, Mirza Hüseyin Ali'ye koşulsuz kabul ve itaat ölçüsünde olduğunu müridlerin 1868 yılında sürgüne gönderilmeden önce alınan ifadelerinde görmek mümkündür. Bütünüyle Mirza Hüseyin Ali'yi koruma refleksi ile hareket eden müridler, karizmatik lidere koşulsuz bağlılık özellikleri ile bu tilmizler halkasını oluştururlar. Bu ilk bağlılardan biri olan Ali Seyyah[16] ifadesi sırasında, Mirza Hüseyin Ali'nin Babi kökenlerini dahi inkâr ederek İran'dan hangi nedenlerde çıkarıldığının anlaşılamadığını ve kendisini Nimetullah tarikinden bildiklerini söylemiştir.[17] Diğer bir mürid olan ve Mirza Hüseyin Ali'nin kişisel yardımcılığını da yapan Muhammed Bakır, daha farklı bir biçimde şeyhinin Babi olduğunu söyler. Oysaki bu tarihte Mirza Hüseyin Ali kendisini Bab'ın haber verdiği elçi olarak ilan etmiş ve Babi dönemi yerine Bahai dönemi başlamıştır. Muhammed Bakır şeyhine bağlı sadık bir mürid olarak onu sıkıntıya sokacak mehdilik, elçilik, peygamberlik türünden iddiaları Mirza Hüseyin Ali'nin üzerinden uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Sorgu sırasında kendisine Mirza Hüseyin Ali'nin risalelerinde mehdilik iddiası olduğu söylendiğinde, kendilerine böyle bir şeyin hiç söylenmediğini anlatmıştır.[18] Aynı dönemde sorguya alınan diğer bir mürid olan Derviş Ali ise benzer biçimde Mirza Hüseyin Ali'nin Babi tarikinden olduğunu ancak kendisinden mehdilik iddiası da dahil olmak üzere hiçbir şey işitmediğini söyler. Yalnızca kendilerine şeyhlik ettiğini, kendilerine haramdan, mekruhtan sakınmaları gerektiği yolunda tavsiyelerde bulunduğunu söyler.[19] Hatta kişisel bağlılık düzeyi çok yüksek olan Hacı Cafer adındaki mürid, Edir-

adlandırılan ve cennetle müjdelenen on Müslüman'ı gösteren statü derecelenmesi, bunun bir örneğidir (Akyüz, 1999: 290).

16 Mirza Hüseyin Ali'nin hizmetkârlarındandır. Onu temsilcisi olarak Şeyh Tabarsi'yi ziyaret etmiştir. Daha sonra Mirza Hüseyin Ali'nin sadık bir müridi olmuştur. Kıbrıs'a sürülenler arasındadır (Taherzadeh, 1995:4).

17 B.O.A,İ.MMS,36/1475, 006.001, 6 Zilhicce 1284. Nimetullah tarikati; Ni'metull h-ı Velî'ye (ö. 834/1431) nisbet edilen bir tarikat, Mahmud Erol Kılıç, "NI'METULL H-ı VELÎ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/nimetullah-i-veli, erişim tarihi: 19 Nisan 2018. Bu tarikat İran'da yayılmış olup Türkiye'ye gelmemiştir (Gölpınarlı, 2016: 241).

18 B.O.A,İ.MMS,36/1475, 006.006,13 Zilhicce 1284.

19 B.O.A,İ.MMS,36/1475, 006.004, 13 Zilhicce 1284.

ne'den Akka'ya gidecek olan grupta olamayacağını anladığında boğazını keserek intihar etmeye çalışmıştır.[20]

Tüm bu kişisel bağlılık gösterileri, Freyer'in belirttiği gibi kişisel düzeyde karizmatik lider otoritesine boyun eğme ve bağlılık geliştirmekle ilgilidir. Topluluğun Edirne'de bulunduğu dönemdeki yapısının en önemli boyutunu bu tilmizler halkası oluşturuyordu. Bir diğer önemli grup ise İran'da bulunan Babi gruplara, Mirza Hüseyin Ali'nin mektuplarını götürüp getiren salikler grubudur. Freyer salikler grubunu, sürekli olarak liderin çevresinde olmayan, zaman zaman tilmizler çevresi ile birlikte bulunan kişiler olarak tanımlar. Bunlar genellikle karizmatik lider ile daha uzaklarda bulunan kişiler arasında bir tür köprü görevi görürler (Freyer, 2016: 82). Mirza Hüseyin Ali, Edirne'de bulunduğu yıllarda İran'da bulunan ve Babi inancına bağlı kişilerle bu mektupçular aracılığıyla haberleşmeye çalışıyordu. Ayrıca İstanbul'da da her zaman temsilci bulundurmaya özen gösteriyordu. Ancak bu noktada İran'daki grupların ne düzeyde Babi geleneğini sürdürdüğünü ya da Mirza Hüseyin Ali'ye ne oranda bağlandıklarını tam olarak bilmek zordur. Bu noktada, belirli bir ihtiyat payı içerisinde bir tarihsel vesikadan söz edebiliriz. 1867 yılında, Mirza Hüseyin Ali ve çevresindeki tilmizler grubunun Edirne'deki sürgün günleri devam ederken İran'da bulunan Bahailer, Amerikan Kongresi'ne sunulmak üzere, 53 imzalı Arapça bir dilekçe hazırlayarak Amerika'nın Beyrut'ta bulunan konsolosu J. Augustus Johnson'a 3 Nisan 1867 günü ulaştırdılar ("World Order", 2006: 31-38.). Dilekçenin amacı, Edirne'de sürgünde bulunan Mirza Hüseyin Ali'nin koşullarının iyileştirilmesi için Amerika'nın Osmanlı devleti nezdinde girişimde bulunmasını sağlamaktı. Burada dilekçeyi yazanlar İran'da bulunan Babi/Bahai sayısını yaklaşık kırk bin olarak veriyorlar. Dilekçeyi kongreye gönderen konsolos da bu rakamı aynen tekrarlıyor. Mektup Amerikan konsolosunu, Mirza Hüseyin Ali hakkında harekete geçmeye teşvik etmek için yazıldığından, verilen sayının bir miktar abartılmış olduğunu düşünebiliriz. Bir grup Bahai de Bağdat'ta yaşamaya devam ediyordu. Bunlar Edirne'ye gönderilmeyen kişilerdi ve Osmanlı devleti bunlara geçimlerini sağlayabilmeleri için maaş tahsis etmişti.[21] Buna rağmen, Edirne'deki grup merkezî/asli cemaattir. Freyer'e göre cemaatin diğer bölgelerde gelişen kesimleri, merkezi-asli cemaatten daha büyük olabilir ancak merkezî/asli cemaat gerçekte ve değer olarak üstün durumdadır (Freyer, 2016: 86). Bu nedenle Edirne'deki cemaatin önemi İran ve diğer yerlerdeki gruplardan daha fazladır. Bu niteliksel önemin Bahai inancındaki sembolik yansıması ise dua ve ibadetler için Mirza Hüseyin Ali'nin olduğu tarafa yönelinmesidir. Edirne'de tilmizler halkasının dışında kaç kişinin Mirza Hüseyin Ali'ye bağlı olduğu ile ilgili bir rakam vermek mümkün değildir. Ancak genellikle burada bulunan ya da yalnız-

20 Blomfield L. S. *The Chosen Highway*, [Kindle Content Version], http://media.bahai.org. Hacı Cafer kafile Akka'ya vardıktan kırk gün sonra onlara katılmıştır.

21 B.O.A, İ.MMS. 36/1475, 20 Rebiülevvel 1285.

ca ticaret için gelip giden İranlıların mürid ilişkisi ile Mirza Hüseyin Ali'ye bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu tarihte Edirne'de kaç İranlının yaşadığını bilmiyoruz. Ancak 1872 tarihli vilayet salnamesinde, Osmanlı tebaası olmayan Müslümanların sayısı 1.004 kadın ve 998 erkek olmak üzere 2.002 kişi olarak veriliyor.[22] Elbette bu kişilerin tümünün İranlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı kaynağa göre, kentin erkek nüfusu 62.252 olduğuna göre yüz binin üzerinde bir nüfusa sahip olan kentte önemli bir İranlı varlığının olduğunu söylemek mümkün değildir. Mirza Hüseyin Ali'nin Edirne'de sakin Müslüman Osmanlı tebaasından saygı gördüğüne dair bilgiler olsa da bunun ötesinde Müslüman halkı kendisine mürid olarak bağladığını söylemek zordur. Çevresinde bulunan kişilerin anlatımlarına ve aksi yönde belgeler bulunmamasına bakıldığında Mirza Hüseyin Ali'nin Edirne'deki Müslüman halkı kendine bağlamak konusunda girişimlerde bulunmadığını söyleyebiliriz.

Sürgüne gönderilen Bahai grubunun genel niteliklerini belirttikten sonra, sürgünün gerekçelerine ve gerçekleştirilme biçimine değineceğiz. Elbette, yapılan her hükümet işi gibi bu sürgünün de hukuki bir tarafı vardır ancak temel olarak, Bahailerin sürgünü hukuki değil, siyasi bir konudur. Bu temel gerçeği gözden kaçırmadan, konunun hukuki boyutlarını da ele alacağız.

Sürgünün gerekçeleri

Bahailerin neden Akka'ya sürüldükleri sorusu, konu hakkında yayın yapanların bakış açısına göre çok derin farklılıklar içerir. Bu nedenle eldeki tarihsel malzemeye bağlı kalarak dinî ve siyasi önyargılardan uzak biçimde, sürgünün gerekçelerini ortaya koymak lazımdır. Bahai inancına mensup kişiler tarafından yapılan yayınlara bakıldığında, İran devletinin baskısı ve zorba Osmanlı devleti yöneticilerinin zulmünün kurbanı olarak Mirza Hüseyin Ali ve çevresindeki tilmizler halkası, sürgün edilmiştir. Mirza Hüseyin Ali, Akka Sürgünü ile ilgili olarak, Sadrazam Ali Paşa'ya hitaben yazdığı Reis Levhi'nde, Ali Paşa'nın yaptıklarını Nemrut, Firavun, Kisra gibi tarihsel hükümdarların zulümleri ile karşılaştırır (İnan, 1994: 140). Diğer taraftan Bahai topluluğunu fesat kaynağı ve Müslüman halkı dininden döndürmeye çalışan kişiler olarak gören yazarlar ise sürgün kararının gerekçesi olarak Bahailerin halk arasında yarattıkları fesatları gösterirler. Bu iki farklı görüşün yanında yine İran hükümetinin konu ile ilgisi ve yabancı konsoloslukların tutumu da değerlendirmeye alınmalıdır. Tüm bu farklılıkların belirli oranda etkili olduğu bir sürecin sonunda, Bahailerin kalıcı olarak sürgüne gönderilmeleri kararı alınmıştır. Bu farklı bakış açılarını tarihsel vesikalar üzerinden sınanarak ele alınması gerekir.

Öncelikle Bahailerin Edirne'de yaşayan Müslüman halk içerisinde bir fitne kaynağı olup olmadığını tartışmamız gerekiyor. Bahailik üzerine bir eser kale-

22 "Salname-i Vilayet-i Edirne", 2.Def'a, 1289, s.150-153.

me alan Ethem Ruhi Fığlalı, bu cemaatin Akka'ya sürgün edilmeleri ile ilgili sürekli olarak huzursuzluk çıkarmalarını ve halkı inanışları ile ifsad etmeye uğraşmalarını gösterir (Fığlalı, 1994: 55). Süleyman Özkaya ise kamuoyunun huzurunu bozucu faaliyetlerde bulunmakta ısrar ettikleri için sürüldüklerini söyler (Özkaya, 2002: 19). Diğer bir yazar Muhsin Abdülhamid'e göre ise Bahailer, Batınilik metotlarından yararlanarak basit insanları kendi yollarına çağıran, onları inkâra sürükleyen ve ahmakları aldatan bir gruptur (Abdülhamid, 1973: 235). Tüm bu bakış açılarının temelinde Bahai cemaatinin ve grubun lideri olarak Mirza Hüseyin Ali'nin kendi elçiliğini Edirne'de ilan ettikten sonra öğretilerini yaymak için Müslüman halk arasında dinî propaganda yaptığı kabulü vardır. Ancak Edirne süreci söz konusu olduğunda bu tezin çok da güçlü olmadığı görülüyor. Bu noktada öncelikle Edirne Valiliği'nin Bab-ı Ali'ye Mirza Hüseyin Ali ve çevresindekilerin halk içerisinde fesat çıkardıklarına dair bir bildirimi olmamıştır. Nitekim Zabtiye Müşiriyeti'ne yazılan bir belgede "Şeyh Mirza Hüseyin Ali ve biraderi Subh-i Ezel'in fesad ve davalarına dair Edirne'ce bir şey işidilmediği beyan olunur ise de..."[23] denilerek bu konuda, halk içerisinde eyleme dökülmüş bir propagandanın olmadığı açıklanmıştır. Bu noktada Bahai topluluğunun Edirne'de, tarihsel bir belgeye yansımış şekliyle somut bir propaganda eylemi içerisinde olmamasının nedenleri üzerinde durulmalıdır. Öncelikle dinî bir grubun cemaat oluşturucu etkisinin, içinde bulunduğu toplumda hissedilmesi beklenir. Yeni bir din kurduğu iddiası ile ortaya çıkan bir kişinin, çevresindeki ilk inananlar halkasını oluşturduktan sonra mesajını geniş kesimlere ulaştırması, dinî grupların tarihsel gelişimi içerisinde temel bir aşamadır. Temel inanç biçimleri belirginleştikten sonra, ayin ve ibadetler, dinsel kurumun ortaya çıkmasını hazırlayıcı işlev yüklenirler (Freyer, 2016: 86). Ancak Edirne sürecine gelinceye kadar Bahai topluluğu İran ve Bağdat'ta oldukça sıkıntılı günler geçirmişti. Özellikle İran'da Babi gruplarına yönelik yüksek düzeyli şiddet ve katliamlar ve ardından Bağdat Sürgünü ve İran devletinin sürekli baskısı, topluluğu kendi içine kapanmaya itmiştir. Ayrıca Edirne sürecinde, Mirza Hüseyin Ali oldukça sıkı bir kontrole tabi idi ve tüm hareketleri yakından izleniyordu. Bu dönemde ziyaretçiler ve özelikle İran'daki Babi gruplarına mektuplar götüren saliklerin, Mirza Hüseyin Ali'yi ziyaret etmeleri mümkündü ancak sürekli bir kontrolün varlığı da söz konusuydu.[24] Mirza Hüseyin Ali bu sıkı kontrol koşullarına uygun olarak bağlılarına, halk içerisinde levihleri[25] okumamaları konusunda uyarılarda bulunuyordu. Ayrıca Bahai dininin inanç prensipleri içerisinde cenaze namazı dışında cemaat ile yapılan bir ibadetin olmama-

23 B.O.A İ.MMS, 36/1475, 5 Muharrem 1285.

24 Sürgün öncesinde kontrolün üst düzeye çıkarıldığını gösteren bir belge için bkz. B.O.A, A.} MKT.MHM.422/77, 26 Cemaziülevvel 1285.

25 Levh: Ayet, hadis veya büyüklerin ders verici sözleri gibi anlamlar içermekle birlikte Bahai terminolojisinde Mirza Hüseyin Ali'nin Allah tarafından gönderildiğine inanılan sözleri için kullanılır.

sı topluluğun cemaat oluşturucu misyonunu zayıflatan bir öğe idi. Diğer taraftan Bahai doktrininin sahip olduğu anlayış temelde Şia prensipleri üzerine kuruluydu. İran'ın 19. yüzyılda sahip olduğu sosyal ve siyasal koşulların ürünü olarak ortaya çıkan Babilik ve Bahailik dinî formasyon itibarıyla Şia doktrini temelli mehdi ve binyıl inançlarını esas alan sistemlerdir. Bu nedenle Edirne'deki Müslüman halk arasında kendisine geniş bir taban bulması mümkün değildi. Bahai kaynaklarında yer alan bir olay topluluğun Edirne'deki Müslüman halk ile arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymaktadır. Mirza Hüseyin Ali'nin ev işleri ile ilgilenen müridlerden Abdur Resul'ün öldürülmesi üzerine halk, cesedinin Müslüman mezarlığına gömülmesine karşı çıktı, ancak yetkililerin araya girmesi ise cenaze defnedilebildi (Taherzadeh, 1995: 345). Dolayısıyla Müslüman halk ile Bahai topluluğu arasında, din değiştirmek için gerekli propaganda koşullarının olmadığı açıktır. Ayrıca İngiltere'nin Edirne'de bulunan konsolosu John Elijah Blunt, buradaki Bahai topluluğu ile ilgili raporunda, Edirne Valiliği ile benzer bir görüştedir. Blunt'a göre Bahailer, Edirne'de bulundukları süre boyunca kuşku çekecek bir davranışın içinde olmamışlardır (Momen, 1981: 193). Sonuç olarak Edirne'de bulunan Bahai topluluğunun Osmanlı devleti ve İran tarafından yakından takip edildiği ve Müslüman halk ile aralarında belirgin bir kopukluğun olduğunu söyleyebiliriz. Mirza Hüseyin Ali'nin kendisi, zamanının büyük bir kısmını evinde geçiriyordu. Diğer taraftan müridleri, çeşitli işlerde çalışan ve halk ile temas halinde olan kişiler olmalarına rağmen, dinî konularda cemaat oluşturmaya ya da inanılan dinin yayılmasına dönük bir çabanın içerisinde bulunamıyorlardı. Bu nedenle sürgün gerekçesi, Edirne'de Sünni Müslüman halk arasında yapılan dinî propaganda çalışmaları ve bunun sonucunda ortaya çıkan huzursuzluklar değil, Mirza Hüseyin Ali ve Mirza Yahya'ya ait risale ve mektuplarda Mirza Hüseyin Ali'nin mehdilik, kardeşi Mirza Yahya'nın ise nübüvvet iddiasında bulunduklarının anlaşılmasıdır.[26] Ancak bu risaleler, halk arasında dağıtılmış ve yaygın biçimde okunuyor değildir. İstanbul'da gözaltına alınan müridlerin üzerinden çıkmışlardır. Nübüvvet ve mehdilik iddiaları ile risale ve mektupların varlığı bütün bunların Edirne'deki Müslüman halk arasında yaygınlık kazandığını göstermez. Belgenin devamında "milel-i islamiye beyninde bırakacağı tefrikadan tahaddüs ve tevellüd edecek fesaddan (...)" denilerek bu meselelerin problem oluşturma potansiyeline vurgu yapılmıştır. Bu nedenle sürgün gerekçesine bakıldığında sürgünün meydana gelen sorunların çözülmesi için uygulanan bir ceza olmaktan ziyade, oluşması muhtemel sorunları engellemeye dönük bir tedbir olarak düşünüldüğü anlaşılıyor. Ayrıca sürgün için çıkarılan iradede bu tip bir niyet okumanın daha ileri bir aşamasını da görebilmek mümkündür. İradede Bahai topluluğunun cahil halkı kandıracağı ve daha sonra silahlı olarak isyan edeceklerinin açık olduğu ve amaçlarının da meşru devlet yönetimini devirmek olduğu belirtiliyordu ("[...] cahil ve sebük-mağz

26 B.O.A, İ.MMS. 36/1475, 004.001, 5 Muharrem 1285.

olan bir takım ehl-i islamı ihlal ile teksir-i cemiyet ederek bilahare müsellahan isyan ve huruc-u ale's sultan maksadına mübteni olduğu bedihi olarak [...]").[27]

Bu noktada, Osmanlı yönetimini çok rahatsız eden bazı sorunlara da değinmek gerekir. Mirza Hüseyin Ali ve kardeşi Mirza Yahya arasında cemaatin liderliği konusundaki gerginlik, Edirne'de en üst noktasına varmıştı. Mirza Yahya'nın kardeşini öldürtme teşebbüsleri, bu iki rakip cemaat arasında yaşanan sürekli huzursuzluklar, Osmanlı yönetimini çok rahatsız etmişti. Bu nedenle, temel bir sürgün gerekçesi olarak iki grubun birbirlerine yönelik suçlamalarını, şikâyetlerini ve zehirleme türünden davranışlarını zikretmeliyiz.[28] Grubun ikiye bölünerek farklı yerlere gönderilmeleri bu çatışmanın sonucudur. Osmanlı devletinin sürgün kararı almasındaki diğer önemli sebeplerden biri de sürekli olarak Edirne'ye Mirza Hüseyin Ali'yi görmeye gelenlerin varlığıdır. Bu durum Bab-ı Ali tarafından rahatsızlıkla karşılanmıştı. Diğer taraftan Edirne'de bulunan vali ve diğer bazı yöneticilerin Mirza Hüseyin Ali'ye sempati ile bakmaları, evini ziyaret etmeleri de temel bir rahatsızlık ve sürgün nedenidir (Shoghi Effendi, 1979: 24).[29]

Sürgünün hukuki altyapısı

Sürgün, Osmanlı devletinde kullanılan yaygın cezalardan biridir. Ancak zaman içerisinde sürgüne neden olan suçların niteliğinde değişimler olmuştur. Klasik dönemde daha çok köy ve şehirlerde yaşamaları uygun görülmeyen fahişeler, sabıkalılar ve toplumda rahatsız uyandıran kişilerin farklı yerlere gönderilmeleri biçiminde uygulanırken (Erim, 1984: 79-88), daha sonra politik suçluların cezalandırılmaları içinde kullanılmaya başlandı (Heyd, 1973: 301). Bahai topluluğunun sürgün nedenleri daha önce de belirtildiği gibi genel olarak Müslüman halk arasında huzursuzluk ve fesat çıkarma olarak ifade edilmiştir. Ancak konunun hukuki yönü bundan epey farklıdır. Sultan Abdülaziz tarafından sürgün iradesi yayımlanmadan önce, Bahai topluluğunun İstanbul'daki üyelerini sorgulamak ve alınacak kararları belirlemek üzere bir komisyon kuruldu. Bu komis-

27 B.O.A, İ.MMS, 36/1475 20 Rebiül-evvel 1285.

28 Edirne'de kendi içine kapanık biçimde yaşayan topluluk pek çok dinî grupta görüldüğü gibi zamanla belirgin bir ayrışma sürecine girdi. Mirza Hüseyin Ali ile kardeşi Mirza Yahya (Subhi Ezel) Edirne'ye gelmeden önce Bab'ın halefliği konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdi. Edirne'de Mirza Hüseyin Ali, kendisini Bab tarafından zuhur edeceği müjdelenen elçi olarak ilan ettiğinde ve bunu resmî olarak tüm dünyaya duyurduğunda, halihazırda cemaat bölünmüş bir yapıdaydı. Ali Muhammed (Bab) kendisinden sonra Mirza Yahya'yı halef bırakmış olmasına ve bunu yazılı bir belge ile de kaydetmiş bulunmasına rağmen, Mirza Hüseyin Ali, Babi grupları etkileme ve liderliği elde etme konusunda kardeşinden daha başarılı olmuştur. Mirza Yahya ise çevresine sınırlı sayıda mürid toplayabilmiştir. Ali Muhammed'in kendisinden sonra yerine halef olarak Subhi Ezel'i bıraktığına dair bir elyazısı mektubu vardır. Bahai gruplar bu mektubun gerçekliğini kabul etmezler fakat bu mektup, Edward G. Browne'ye göre Ali Muhammed'in orijinal elyazısı görülerek kendisi tarafından kopyalanmıştır ve yine kendisi tarafından şu kaynaklarda yayımlanmıştır (Mirza Hüseyin, 1893; Browne, 1889: 997).

29 http://www.bahai.org/library

yon Subhi Ezel ve Mirza Hüseyin Ali'nin taraftarlarını sorguladıktan sonra yürürlükteki ceza kanununun[30] 28. maddesine atıf yaparak Bahai topluluğunun nefy-i ebed cezası ile cezalandırılmaları yönünde bir karar aldı.[31] 1858 tarihli Ceza Kanunu'nun 28. maddesi sürgün cezasını tarif ediyordu. Bu maddeye göre bir kişi hayat boyu belirli bir yere sürgün edilebiliyor ve isteği üzerine ailesini de yanına alabiliyordu. Ancak maddede yalnızca cezanın tanımı verilmiştir. Bu nedenle müebbeden nefy cezasının hangi gerekçeler ile verildiğine ayrıca bakmak gerekir. Bu gerekçeler, Akka Sürgünü ile ilgili olarak çıkarılan irade içerisinde yer almaktadır. Burada müebbeden sürgün ve sonrasında kalebendlik cezalarının hukuki gerekçesi olarak iki temel suçtan söz ediliyor. Bunlar; *müsellahan isyan* ve *huruc-u ale's sultan'dır*.[32] Silahlı isyan ve meşru hükümeti devirmeye yönelik faaliyetler içerisinde olmak (huruc-u ale's sultan) Osmanlı ceza kanunnamesinde cezası idam ve müebbeden kalebendlik olan ağır suçlardır. Bu suçlar açık biçimde ceza kanunnamesinin 55. maddesinde "Maḥrūse'yi salṭanat-ı seniyye 'aleyhine müselleḥan 'işyān etdirmek üzere taḥrīk edib de maḳṣadı olan ḳażiyye-i 'işyān tamāmiyle fi'le çıḳar veyāḫūd mādde-i 'işyānıñ icrāsına başlanmış bulunur ise ol kimse i'dām olunur" biçiminde tanımlanmıştır (Öner, 2013: 13). Ancak Bahailerin cezalandırılmaları söz konusu olduğunda ortada fiile çıkmış bir silahlı isyan olmadığı için bu maddenin kullanılması mümkün olmamıştır. Bu nedenle irade metninde açık bir atıf olmamasına rağmen silahlı isyanın girişim aşamasında kalması durumunda nefy-i ebed cezasını öngören 58. maddenin kullanıldığını söyleyebiliriz. Burada şöyle denmektedir:

> Elli beşinci ve elli altıncı māddelerde beyān olunan fesādlardan birini icrā ḳaṣdıyla ba'żeşḫāṣ beyninde bir ittifāḳ-ı ḫafī teşkīl olunub da ol ittifāḳda taşımīm olunan fesādıñ icrāsı söyleşilib ḳarār-gīr olduḳdan başḳa esbāb-ı icrāsını tehyi'e żımnında ba'ż ef'āl ve tedābīre daḫi teşebbüs olunmuş olub da mādde-i fesād henüz fi'len icrā derecesine gelmemiş ise ol ittifāḳda bulunan kimseler nefy-i ebed cezāsıyla mücāzāt olunur.[33]

Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi Bahailerin sorgularında ve sonrasında Zabtiye Müşiriyeti'nce alınan kararda risale mektup ve kitaplardan bahsedilmektedir. Silahlı bir isyan veya buna dair bir girişimin varlığından hiç söz edilmemiştir. Nitekim İstanbul'da yapılan sorgulamalarda sorgulanan kişilere silahlı bir isyan ile ilgili herhangi bir soru sorulmamıştır. Aynı şekilde meşru yönetimi devirmeye çalışmaya dair de sorgu tutanaklarında bir atıf veya soru yoktur. Risaleler, mektuplar veya farklı yollarla halkı mehdilik veya bir tür nübüvvet id-

30 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Hukuk Mevzuatı, 1. Tertip Düstur'un Tarihi Fihrist ve Dizini, "Ceza Kanunname-i Hümayunu", Düstur, Tertip.1, Cilt 1, s.537, 28 Zilhicce 1274, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, Sayı 3, 2007, 67-224.

31 B.O.A İ.MMS, 36/1475, 001, 003,26 Safer 1285.

32 B.O.A İ.MMS. 36/1475, 20 Rebiülevvel 1285.

33 A.g.t. s. 14.

diası ile ifsad etmek kuşkusuz müebbeden sürgün edilmek için yeterli gerekçeyi sağlamamaktadır. Bu nedenle sürgün kararını hukuki bir çerçeveye oturtabilmek için silahlı isyan ve huruc-u ale's sultan kavramlarının bir bahane olarak kullanılması gerekmiştir.

Ancak nefy edilmek beraberinde her zaman hapis cezasını getirmiyordu. Bu nedenle verilen sürgün cezası yeterli görülmeyerek Bahai topluluğuna mensup kişilerin kalebendlik cezası uygulanarak hapsedilmeleri öngörülmüştür. İradede Mirza Hüseyin Ali ve kardeşi Subhi Ezel arasında *münaferet* olduğundan öncelikle bu iki grubun birbirinden ayrılmaları gerektiği söylenmiştir. Daha sonra sürgün edilen kişilerin şayet hapsedilmezlerse "memleket içinde gezerek bir takım kesanı idlale ictisar edecekleri"[34]düşünülerek kalebend olarak tutuklu bulundurulmalarına karar verilmiştir. Bu cezanın verilmesinde yukarıda Bahai topluluğunun ilk tilmizler ve salikler halkalarından söz ederken değindiğimiz, güçlü grup aidiyetinin önemli rol oynadığı açıktır.

Hukuki süreç halihazırda geçerli bulunan ceza kanunu ahkâmına göre yürütüldükten ve her ne kadar sürgün kararı siyasi de olsa hukuki süreç tamamlandıktan sonra, sürgün kararı verilen kişilerin[35] nereye gönderileceği belirlenmiştir. Bu noktada Subhi Ezel'in Kıbrıs'a gönderilmesi buranın oldukça eski bir sürgün bölgesi olmasıyla ilgilidir. Akka ise bizatihi zor bir sürgün yeri olarak tek başına ceza özelliği taşıyan bir yerdir. İklimi ve uzaklığı ile özellikle ağır suçlar işleyen kişilerin gönderildiği bir açık hava cezaevi olarak düşünülebilir. Sürgünün gerçekleştiği 1868 yılında, Osmanlı devleti yerel hapishanelerde tutulmaları sakıncalı görülen cinayet suçlularının Akka kalesine gönderilmesi kararını almıştı.[36] Bu nedenle, Akka'ya sürgün edilmek ve kalede tutuklu olarak bulundurulmak oldukça ağır bir cezadır. Bahai topluluğunun birincil ilişkilere dayalı sıkı bir grup yapısına sahip olması, özellikle birbirleri ve diğer kişilerle iletişim kurmalarının engellenmesi isteğini güçlü tutmuştur. Bu nedenle özellikle, İran ve Bağdat gibi şehirlere mektup ve risaleler taşıyan saliklerin erişiminin oldukça zor olduğu Akka'nın seçilmesinde bu iletişim ağlarının koparılması amacı da vardır. Bu noktada önemli bir diğer konu da iradenin çıkarılmasından altı ay önce Akka'ya İran devleti tarafından bir konsolos vekili tayin edilmesidir.[37] Böylelikle İran, Akka'da bile topluluk hakkında doğrudan doğruya bilgi alabilecektir. Bahai kaynaklarında Akka'nın seçilmesindeki amacın Mirza Hüseyin Ali'nin burada kötü iklim ve hapis koşulları nedeni ile ölmesinin beklendiği yolunda bir düşünce yer alsa da bu iddiayı doğrulayabilecek durumda değiliz.

---

34 Aynı belge.

35 İradede on üç kişinin ismi vardır. Bunlar Mirza Hüseyin Ali, Subhi Ezel, Ağacan Bey Ali Seyyah, Mirza Muhammed (Mışkin Kalem), Kuddüs Efendi, Kapuçukadarı Muhammed Efendi, Muhammed Bakır, Mirza Musa, Mirza Kuli, Abdülgaffar, Derviş Ali, Muhammed Ali.

36 B.O.A A.MKT.MHM.00421.00083.002, 2 Cemazeyilahir 1285.

37 B.O.A İ.HR.00229, 14 Şaban 1284.

Yabancı elçilerin sürgüne müdahale düşünceleri

Yukarıdaki başlığa uygun olarak yabancı elçilerin Bahai topluluğunun Akka'ya sürgün edilmesine somut bir tepki vermediklerini, yalnızca sürgünü engellemek için müdahale edip etmemeyi tartıştıklarını söyleyebiliriz. İngiltere, Avusturya ve Fransa konsoloslarının Edirne'deki topluluğu sürekli olarak izledikleri ve sürgüne müdahil olma konusunda istekli olmalarına rağmen büyükelçilerin karşı çıkması nedeni ile Akka Sürgünü'ne yönelik herhangi bir dış ülke baskısı söz konusu olmamıştır. Bu durum Bahaileri toptancı bir yaklaşımla İngiliz piyonu olarak gösteren anlayış ve Bahai literatürünün Edirne'deki konsolosların Mirza Hüseyin Ali'ye ülkelerinin korumasını teklif ettikleri söylemi ile belirgin bir karşıtlık içerir. Bahai literatürüne göre, Mirza Hüseyin Ali önce Sadrazam Ali Paşa'yı "Benim aleyhime Acem reisi ile ittifak ettin,"[38] diyerek suçladıktan sonra yabancı devletlerin konsolosları tarafından kendisine sunulan koruma taleplerini reddetmiştir (Taherzdeh, 1995: 421). Ancak İngiltere'nin Edirne'de bulunan konsolosu John Elijah Blunt, İstanbul'daki Büyükelçi Henry George Elliot'a gönderdiği bir telgrafta, Mirza Hüseyin Ali'nin kendilerinden korunma talebinde bulunduğunu yazıyordu. Konsolosa göre bu talep kendisi dışında diğer konsolosluklara da yapılmıştı (Momen, 1981: 189). Mirza Hüseyin Ali'nin talebi üzerine konuyu İstanbul'da bulunan Büyükelçi Henry George Elliot'a ileten Konsolos Blunt'a büyükelçi, bu meseleye kesinlikle müdahale etmemesi gerektiğini bildirmişti. Büyükelçi Bahai topluluğunun Müslüman halk arasında kötü duygular uyandırdıklarına emin olduğunu, bunun olumsuz durumlara neden olabileceğini söylemişti. Benzer bir cevabı, Fransa'nın Edirne Konsolosu Ferdinand Frederic Ronzevalle, İstanbul'da bulunan Büyükelçi Nicolas Prosper Bouree'dan almıştı. Bouree, öncelikle bu konunun Osmanlı devletinin iç meselesi olduğunu ve özellikle dinî konulara dokunduğunu, bu nedenle konu hakkında bütünüyle çekimser kalacağını bildiriyordu (Momen, 1981: 191-192). Bahai topluluğu ile en çok ilgili görünen ise Avusturya-Macaristan Elçisi Anton Graf Prokesch von Osten'di. Elçi Bab-ı Ali nezdinde, Bahailerin sürgününü engellemek için çabalamıştır. Ancak bu çaba resmî kanallar üzerinden yürüyen diplomatik bir girişim olmaktan çok kişisel bir gayret olarak ortaya koyulmuştur. Elçinin Edirne'de bulunan Konsolos Camerloher ile yazışmaları, resmî büyükelçilik yazışmalarından ziyade özel yazışmalar biçimindedir (Beveridge, 1990: 138-156). Ayrıca günlüğünde yazdığına göre Boğaz'da yapılan bir gezide Fuad Paşa ile Bahailerin sürgünü hakkında konuşma imkânı bulmuştur (151). Ancak bu girişimlerinden herhangi bir sonuç alamadı.

38 Hz. Bahaullah'ın Levihleri, s.139.

Sürgün

Sürgün kararının uygulanması konusunda, Bab-ı Ali'nin tavrı kesin olduğundan hemen uygulanmaya geçildi. Kararın, Edirne'de Bahai topluluğuna bildirilmesinden sonra öncelikle Gelibolu'ya gönderilmeleri kararlaştırıldı.[39] Daha önce de ifade edildiği gibi gönderilecek kişi sayısı 65'ti.[40] Sayı konusunda, Bahai literatüründe farklı rakamlar telaffuz edilmesine rağmen belgelendirebileceğimiz tek rakam budur. Bu kişilerden 36 tanesi Mirza Hüseyin Ali'nin[41] aile mensuplarıdır. Ayrıca bu kişilerin sürgün mahalleri olan Akka'ya vardıktan sonra mahalli emvalden ödenmek üzere 262,5 kuruş tahsisat verilmesi de kararlaştırılmıştır.

Bu kararlar alındıktan sonra gerekli hazırlıklar için kısa bir süre verildi ve topluluk önce Gelibolu'ya getirildi.[42] Yolculuk esnasında çeşitli olaylar yaşanmış ve farklı tarihler verilmiştir. Ancak olayın üzerinden epey zaman sonra kayda geçirilen hatıralarda çeşitli farklılıklar tespit etmek mümkündür. Bu nedenle en sağlıklı yöntem gemi kayıtlarındaki bilgileri esas alarak yolculuğu izlemektir. Sürgünler, 22 Ağustos günü, Gelibolu'da The Austrian Lloyd firmasına ait buharlı bir gemiye bindirilerek Bozcaada ve Midilli adalarını takiple ertesi gün İzmir'e vardılar. 23 Ağustos günü İzmir'den hareket eden gemi, 26 Ağustos'ta İskenderiye Limanı'na vardı. Burada iki gün bekledikten sonra, 29 Ağustos'ta önce Port Said Limanı'na, ertesi gün de Yafa'ya vardı (Faizi, 1969). Burada sürgünler, Akka'ya gönderilmek üzere yelkenli bir gemiye nakledildiler ve bu sayede kalebend olarak bulunacakları, Mirza Hüseyin Ali'nin ise ölümüne kadar kalacağı Akka'ya varmış oldular.

Sonuç

Bahailiğin tarihi, Osmanlı devletinin tarihi ile iç içedir. Bahai inancının kuruluş sürecindeki tüm önemli olaylar, Osmanlı devleti sınırları içerisinde yaşandı. Dolayısıyla Bahailik söz konusu olduğunda Osmanlı tarihi başlı başına büyük bir önem taşır. Bağdat'ta ilk nüveleri oluşturulan Bahai inancının, Edirne'de yeni bir evreye geçtiğini söyleyebiliriz. Ele aldığımız dönemde, karşımızda birincil ilişkilere dayanan küçük ama inançlı bir dinî grup ve kendi peygamberliği-

39 B.O.A A.}MKT.MHM. 417/2 28 Rebiülahir 1285.

40 B.O.A, ZB, 2/76, Tarihsiz.

41 Bahailik ile ilgili belgelerin hiçbirinde Mirza Hüseyin Ali'nin kendisine verdiği "Bahaullah" ismi kullanılmamış olup yalnızca sürgüne gönderilecek aile bireylerinin isimlerini içeren 36 kişilik listede adı "Mirza Hüseyin Ali Bahaullah Efendi" olarak yazılmıştır. Listede aile bireyi olmadığı halde adı bulunan üç kişi vardır. Bunlar: Muhammed Kuddüs, Derviş Ali ve Ağa Can Bey'dir. Belgede 65 kişinin isimlerinin iki farklı pusula ile bildirildiği yazılmasına rağmen arşivde yalnızca 36 kişilik tek bir pusula bulunabilmiştir. B.O.A, ZB, 2/76, Tarihsiz.

42 Kararın Bahai topluluğuna tebliğinden sonra yaşanan olaylarla ilgili pek çok Bahai kaynağında canlı anlatımlar bulmak mümkündür. Bu nedenle ayrıntı yoğunluğuna boğulmamak için onlara burada yer vermeyeceğiz.

ni ilan etmiş bir lider görürüz. Edirne süreci, dünya hükümdarlarına mektuplar gönderen, kendi inancı doğrultusunda pek çok yere bağlılarını ve mesajlarını ulaştırmaya çalışan ve etrafındaki bağlıları ile sürekli bir dinî çalışma içerisinde olan Mirza Hüseyin Ali için yeni bir olgunlaşma dönemidir.

Akka Sürgünü söz konusu olduğunda, öncelikle konunun Osmanlı devleti ve İran arasındaki siyasi boyutu göz önüne alınmalıdır. Bahailer İran'a karşı her zaman kullanılabilecek siyasi bir araç olarak görülmüşlerdir. İran ile bitmek bilmeyen sınır ihtilafları ve bölgede yaşayan Ermeni ve Kürt topluluklarının iki ülkenin farklı politik duyarlılıklarına dokunması, iki devleti sürekli olarak birbirleri ile ilgili hassasiyetlere müdahil olmaya itmiştir. Babi/Bahai topluluklar, İran içerisinde önemli ayaklanmalara ve sosyal hareketlere neden olduğu için bu durum, topluluğun İran tarafından her zaman bir tehdit olarak algılanmasını beraberinde getirdi. Bu grupların İran için tehdit unsuru olmaları, onları Osmanlı devleti tarafından elde bulundurulacak bir araç olma durumuna getirmiştir. İlerleyen yıllarda İran-Osmanlı sınırında farklı aşiretlerin, bu amaçlarla her iki devletçe birbirine karşı kullanılmaya çalışıldığı gibi, Bahai topluluğunun konumunu ancak İran ile yürütülen siyasi ilişkiler bağlamında anlamlandırmak mümkündür. Akka Sürgünü de bu yönüyle değişen siyasi dengelerin bir ürünüdür. Ele aldığımız dönemdeki Osmanlı devlet yönetimi, Ali ve Fuad paşaların Bab-ı Ali hegemonyasını kurdukları ve devletin modernleşme ve merkezileşme sürecinde olduğu bir dönemdir. Bu dönemde, İran büyükelçisi ve sonrasında İran'da başbakanlığa yükselecek olan Müşirüddevle, Tanzimat yöneticileri ile iyi ilişkiler geliştiren ve hatta sonrasında onların uygulamalarını İran'da hayata geçirmeye çalışan biridir. Yine İran aydınlanma hareketinin önemli isimlerinden Malkom Han da, bu dönemde İstanbul'dadır. Onun da Tanzimat devri idarecileri ve aydınları ile iyi diyalogları vardır. Dolayısıyla Bahailerin giderek kötüleşen koşullarda sürgün ve hapis cezalarına maruz kalmaları İranlı yönetici ve aydınların Osmanlı devlet adamları ile geliştirdikleri ilişkilerin niteliği ile yakından ilgilidir.

Bahailerin özellikle İngiltere ile ilişkileri çokça tartışılmıştır. Bilhassa Abdülbaha'nın İngilizlerle yakın işbirliği içerisinde olması, Bahailiğin bir İngiliz emperyalist projesi olarak üretildiği biçiminde algılanmasına neden olmuştur. Bahailer ve İngiltere arasındaki ilişkilerin niteliği ayrı bir çalışmanın konusudur ancak Akka Sürgünü bağlamında bu konuya bakacak olursak İngiltere'nin Bahailere kayıtsız kaldığını söyleyebiliriz. Mirza Hüseyin Ali ve Edirne Konsolosu Blunt'ın, topluluğun sürgüne gönderilmesine müdahale edilmesi yönündeki taleplerine rağmen İngiltere'nin herhangi bir müdahalesi olmamıştır. Aynı şekilde Fransa ve Avusturya da bu meseleye karışmamışlardır.

Bu yönüyle Akka Sürgünü, hem Osmanlı hem de İran'ı karşılarına almak istemeyen büyük devletlerin müdahale etmekten kaçındığı, İran yönetiminin Osmanlı devleti ile arasındaki ilişkinin seyrine göre biçim alan siyasi bir meseledir.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, M. (1973) *İslama Yönelen Yıkıcı Hareketler Babilik ve Bahailiğin İçyüzü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Akyüz, N. (1999) "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Dini Araştırmalar*, 1(3): 275-291.

Alkan, N. (2010) "Bahailik ve Jöntürk Devrimi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 11.

Alkan, N. (2008) *Dissent and Heterodoxy in Late Ottoman Empire*, The ISIS Press, İstanbul.

(2016) *Bahai Dini, Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları*, Başsaray Matbaası.

Bahaullah. (1976) *Kurdun Oğlu Risalesi*, çev. Mecdi İnan, Özdemir Basımevi, İstanbul.

Bal, H. (2015) *Bahailik ve Bahai Gruplarının Niteliği*, Sentez Yayınları, Bursa.

Baykara, H. (1978) *İran İnkılabı ve Azatlık Hareketleri*, Emek Matbaacılık, İstanbul.

Beveridge D. (1990) "Worthy Representative of Europe; Anton Graf Prokesch von Osten", *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, 41.

Blomfield Lady S. *The Chosen Highway*, [Kindle Content Version], http://media.bahai.org.

Browne, E. G. (1889) "The Bábís of Persia, Sketch of Their History, and Personal Experiences Amongst Them", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 21(3): 485-526.

Browne, E. G. (1889) "The Babis of Persia II. Their Literature and Doctrines", *Journal of Royal Asiatic Society*, 21(4): 881-1009.

Cezayirli, G. (1997) "Dini Grup ve Toplumsal Grup", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37: 365-375.

Cole, J.(1992) "Iranian Milleniarism and Democratic Thought in the 19 th Century", *İnternetional Journal of Middle East Studies*, 24(1): 1-26.

Çetinsaya G. (1997) "Dünden bugüne Türkiye-İran İlişkileri Üzerine Bazı Notlar", *Birikim*, 96: 43-53.

Çetinsaya, G. (2003) "Essential Friends and Natural Enemies: The Historic Roots of Turkish-Iranian Relations", *Middle East Review of İnternational Affairs*, 7(3): 116-132.

Emecen, F (2018) "AKKÂ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr.

Erim, N. (1984) "Osmanlı İmparatorluğunda Kalebendlik Cezası ve Suçların Sınıflandırılması Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Araştırmaları*, 4: 79-88.

Faizi A.(1969) "From Adrianople to Akka" Shirley Macias (ed.) *Conqueror of Hearts* içinde, Bahá'í Publishing Trust, Londra, https://bahai-library.com.

Fığlalı, E. (1994) *Babilik ve Bahailik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Fığlalı, E. (2018) "BAHÂÎLİK", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr.

Freyer, H. (2016) *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Doğu Batı Yayınları, Ankara,

Gölpınarlı, A. (2016) *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İnkılap Yayınları, İstanbul.

Heyd, U. (1973) *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, The Clarendon Press, Londra.

Hz. Bahaullah'ın Levihleri, çev. Mecdi İnan, İstanbul, 1994.

Mahmud, E. (2018) "NI'METULL H-ı VELÎ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr.

Momen, M. (1983) "The Social Basis of The Babı Upheavals in Iran (1848-53): A Prelımınary Analysis", *International Journal of Middle East Studies*, 15(2): 157-183.

Momen, M. (1981), *Babi and Bahai Religions 1844-1944 Some Contemporary Accounts*, George Ronald, Oxford.

O'Fahey, R. (2009) "Askıya Alınmış Sûfîlik - Sudan Mehdisi ve Sûfîler", çev. Kadir Gömbeyaz, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009.

Öner, S. (2013) *Çeviri Yoluyla Kanun Yapmak:1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunu'nun 1810 Tarihli Fransız Ceza Kanunu'ndan Çevrilmesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Özkaya, S. (2002) *Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Bahailik Hareketi*, Akademi Kitabevi, İzmir.

"Salname-i Vilayet-i Edirne", 2.Def'a, 1289.

Smith, P. (1987) *The Babi and Baha'i Religions from Messianic Shi'ism to a World Religion*, Cambridge.

Shoghi Effendi. (1979) *God Passes By*, US Bahá'í Publishing Trust, http://reference.bahai.org/en/t/se/GPB/gpb-11.html.

Şevki Efendi. (1995) *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, çev. Suna Bozkır, Baha Yayıncılık, İstanbul.

Taherzadeh, A. (1998) *Hz. Bahaullah'ın Zuhuru* Cilt II, çev. Süreyya Güler, Baha Basım Dağıtım, İstanbul.

von Stuckrad, K. ed. (2006) *The Brill Dictionary of Religion* (ed.) vol 1, Brill, Leiden-Boston.

Mirza Hüseyin. (1893) *The Tarikh-i Jadid or New History of Mirza Ali Muhammed The Bab,* çev. Edward G. Browne, Cambridge University Press.

Uysal-Sezer, B. (1993) "Çağdaş Karizma", *Amme İdaresi Dergisi*, 26(4): 3-19.

Wach, J. (1995) *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

"World Order", 2006, 37(3).

1. Tertip Düstur'un Tarihi Fihrist ve Dizini, "Ceza Kanunname-i Hümayunu", Düstur, Tertip.1, Cilt.1, s.537,28 Zilhicce 1274, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, No 3, 2007.

Belgeler

B.O.A, İ.MMS. 36/1475, 20 Rebiülevvel 1285.

B.O.A İ.HR,198/11268,12 Ş 1279.

B.O.A, İ.HR, 203/1161 Tarihsiz.

B.O.A, ZB, 2/76, Tarihsiz.

B.O.A,İ.MMS,36/1475, 006.001, 6 Zilhicce 1284.

B.O.A,İ.MMS,36/1475, 006.006,13 Zilhicce 1284.

B.O.A,İ.MMS,36/1475, 006.004, 13 Zilhicce 1284.

B.O.A İ.MMS, 36/1475, 5 Muharrem 1285.

B.O.A, A.}MKT.MHM.422/77, 26 Cemaziülevvel 1285.

B.O.A İ.MMS, 36/1475, 001, 003,26 Safer 1285.

B.O.A İ.MMS. 36/1475, 20 Rebiülevvel 1285.

B.O.A A.MKT.MHM.00421.00083.002, 2 Cemazeyilahir 1285.

B.O.A İ.HR.00229, 14 Şaban 1284.

B.O.A A.}MKT.MHM. 417/2 28 Rebiülahir 1285.

B.O.A, ZB, 2/76, Tarihsiz.

Bir timar, bir ömür: Divane Müslüm'ün trajikomik hikâyesi

*Muhsin Soyudoğan**

> Bir insan parasını kaybetmişse, hiçbir şeyini kaybetmemiş demektir, sıhhatini kaybetmişse, hayatının yarısını kaybetmiş demektir, ümidini kaybetmişse, her şeyini kaybetmiş demektir.
>
> – KONFÜÇYUS

Özet: 16. yüzyıl sonu 17. yüzyıl başı Osmanlı için iktisadi alandaki krizin derinleşerek, genel bir sistemik krize everildiği bir dönem oldu. İktisadi ve toplumsal çalkantılara paralel olarak Osmanlı'nın geleneksel bir kurumu olan timar etkinliğini gitgide yitirmeye başladı. Tam da bu sırada timar almak için uğraşan bir adamın, Divane Müslüm'ün hikâyesi genel anlamıyla dönemin ruhunu, özelde ise timar sisteminin işleyişini yansıtması açısından önemlidir. Ancak Müslüm'ün hikâyesi, sadece makro düzlemdeki tarihî değişimlere tanıklık ettiği için değil, sistemin kendini idame ettirmesinde sıradan bireyin nasıl bir işleve sahip olduğunu görmek açısından da önemlidir. Son olarak bu hikâye, Timar Ruznamçe kayıtlarının hayat hikâyesi oluşturmada nasıl önemli bir role sahip olabileceklerini göstermektedir.

Anahtar sözcükler: Timar sistemi, sistemik kriz, divane, ecnebi, Timar Ruznamçe defterleri.

Sene 1596

Ne sene ama! Boşuna bazı tarihçiler Osmanlı İmparatorluğu için bir dönüm noktası saymamışlar.[1] Ekonominin o parlak günleri (asr-ı saadet) artık geride kalmış; bir huzursuzluktur önce Osmanlı kırsalına, iktisadi üretimin kalbine,

(*) Gaziantep Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Kemal Karpat (1974: 97.) için 1596, "merkezileşmiş yarı-feodal safha" olarak adlandırdığı dönemin bitişi ve 1603 yılına kadar sürecek şiddet ve huzursuzluğun hakim olduğu bir geçiş döneminin başlangıcına tekabül eder. Halil İnalcık'a (2003) göre 1596 "Klasik Dönem"in sonu, "gerileyiş"in başlangıcıdır.

daha sonra da payitahta, siyasi iktidarın kalbine, musallat olmuştu. Ahir zaman felaket tellallarının kıyametin yaklaşmakta olduğuna dair şüpheleri kalmamıştı artık.[2] Devletin aklıselimleri ise bu haletiruhiyeyi aşmak ve de yeni bir başlangıç yapmak için epeydir[3] ordunun başında sefere iştirak etmekten imtina eden sultanlarının, dedeleri gibi Avrupa'nın bir ovasında at koşturmasının zamanının geldiğini öngörmüşlerdi.[4] İster kıyamet deyin ister yeni bir başlangıç... Her ne olduysa, 1596'da oldu.

Rica minnet ile ordunun başında bir sefere girişmeye razı edilen Sultan III. Mehmed (1595-1603), nihayet Macaristan'ın içine doğru menzilleri bir bir katederken Osmanlı ordusunu püskürtmek için tabiri caizse yedi düvelin[5] oluşturduğu ittifak Haçova'da saf tutmuşlardı. Kimler yoktu ki! Papalık, Kutsal Roma İmparatorluğu, İspanya ve bilumum irili ufaklı askerî-dinî güçler bu "kutsal" amaç için bir araya gelmişlerdi. Mahşer kalabalığını andıran bu meydanda belki de o günkü dünyanın en büyük iki gücü kozlarını paylaştılar. Çok çetin geçen muharebe Osmanlı için bir yenilgiyle sonuçlanmadı belki. Ama bir zafer tadı da pek alınmış gibi durmuyordu.[6] Yeni tür ateşli silahlarla donanmış, *tercio* denilen Osmanlıların pek alışık olmadıkları bir savaş düzeni ile meydana çıkan ittifak kuvvetleri, Osmanlı tarafına neredeyse bir hezimet yaşatıyordu ki Varna'da (1444) Osmanlı sultanının başına konan devlet kuşu, yüz elli yıl sonra bu sefer halefinin başına kondu. Rüzgâr son anda tersine dönmüş, netice Osmanlı zaferi oluvermişti. Fakat bu sonuca zafer demenin tam da doğru olmayacağı resmin geneline bakınca anlaşılacaktır. Zira bu savaş, Osmanlı ile Habsburg arasında en azından 1593'te başlayıp çok uzun yıllar sürecek olan ve her iki tarafın toplamda birbirine pek de üstünlük sağlayamadığı savaş serisinin bir parçasıdır.

Yıllarca süren bu çetin savaşların esas odak noktalarından birisi halihazırda Osmanlı'nın kendisine bağlamış olduğu Tuna'nın kuzey tarafında bulunan Eflak, Boğdan ve Erdel prenslikleri üzerindeki hakimiyet mücadelesiydi. Gelin görün ki, Eflak tahtında hak iddia eden Mihal'in (Mihai Viteazul) de kendine göre bir hesabı vardı: Osmanlının bir voyvodası değil, Eflak'ın, belki de ötesinin kralı olmak. Ama bunu nasıl yapabilirdi ki? Çünkü gırtlağına kadar borca batmış, muhtemelen kendinden önceki voyvodaların ödemeleri gereken haracın borcu da faiziyle kendisine kalmıştı. Alacaklıları alacaklarını tahsil etme bahanesiyle kapısını aşındırıp durmuşlar, bunun işe yaramadığını görünce de evini taşlayıp

2 Hicri takvim 1000'e (1591-1592) yaklaşırken kıyametin kopacağını veyahut bazı felaketlerin yaşanacağına dair bir beklenti oluşmuştu (Fleischer, 1986: 138). Ayrıca bkz. (Fleischer, 1999: 159; Baş, 2005: 172-177).

3 1566 yılında tahta çıkan II. Selim padişahların sefere çıkma geleneğini terk etmişti.

4 Özellikle Vezir-i azam Koca Sinan Paşa ve Sultan'ın muallimi Hoca Sadeddin Efendi'nin bu doğrultuda önemli telkinleri olmuştur (Solak-zâde, 1989: 373; Peçevi, 1969: 373).

5 Naima, haçlı ittifakını "Yedi Kral" olarak tarif eder (Naima, 2007: 110).

6 İnalcık (2003: 47), Haçova'yı büyük bir zafer olsa da "hiçbir kalıcı sonucu"nun olmadığını söyler.

işi ölüm tehdidine dahi vardırmışlardı. Mihal kadı aracılığıyla borcun bir kısmını silmeyi başardıysa da ödeme sorunu devam etti (Naima, 2007: 76-77). Çaresizlik, bu "en sakin ve korkak karakterli prensi bile" savaşı göze alacak bir konuma getirdi (Jorga, 2009: 246). Mihal, âdeta Vlad Drakul'un tahtına oturduğunu kanıtlamak istercesine alacaklılarını çağırtıp öldürmüş, ardından sıra civardaki Müslümanlara gelmişti. Devlet onun hakkından gelmek ve kendi otoritesini yeniden tesis etmek için, Veziriazam Koca Sinan Paşa komutasındaki bir orduyu görevlendirdi. Ancak 1595'te Kalugareni Savaşı'nda Mihal üzerine gelen kendininkinden daha üstün olan bu orduyu usta taktikleriyle yenmeyi başardı. Geri çekilen Osmanlı ordusunu tam da Tuna üzerinden geçerken bir daha vuran Mihal'in Osmanlıların Akıncı birliğinin belini kırdığı söylenir. Osmanlı iktidarına karşı çıkanlar için artık o, cesur (viteazul); Osmanlılar içinse sapkın (dâll, lain) sıfatını yeterince hak etmiş birisiydi. Mihal bununla da yetinmedi, öldüğü 1601 yılına kadar birlikleri birçok kez Tuna'yı aşıp Osmanlı'nın sınır bölgelerini yağmalayıp tahrip etti. İşte o yağma teşebbüslerinin biri vesilesiyle tanıyoruz kahramanımızı.

Sene 1596... Anlaşıldığı üzere çok mühim bir sene. Büyük insanlar tarihi bize bu minval üzere yazdırdılar. Ama ya o sıradan insanlar... Neredeydi sahi onlar? Haçova yenilgisinin top tüfekle değil de kazan, kepçe, sopayla tersine çevrilmesi[7] gibi olağandışı bir koşul ancak sıradan insanın, her ne kadar muğlak da olsa, tarihte görünebilmesini mümkün kılmaktadır. Yine de daha fazlası için tarihi zorlamakta fayda var. İşte o zaman sıradan insanı tarihin daha görünür bir köşesine oturtabiliriz. Zira tarihte çoğunlukla önemsizmiş gibi görünen detaylar tarihin daha gerçekçi bir imgelemini sunmak açısından çok daha fazlasını vaat edebilirler. Buradan hareketle bu yazı, sıradan bir insanın, Divane Müslüm'ün şimdiye kadar fark edilmemiş hayat hikâyesini yeniden oluşturmaya çalışacaktır.

Tuna boylarında bir garip yiğit

Müslüm'ün kim olduğu, nereden geldiği ya da o sırada kaç yaşında olduğu tam anlamıyla bir sis perdesinin arkasında kaybolmakta. Yine de bir nebze perdeyi aralayıp onun kim olduğuna dair bazı tahminlerde bulunabiliriz. Her şeyden evvel, Müslüm'ün bundan sonraki kırk üç yıllık bir yaşam dilimini takip edeceğimize göre; onun genç, muhtemelen yirmili yaşlarında biri olduğunu söyleyebili-

7 Osmanlı tevarihçilerinin anlatımlarına göre, Osmanlı ordusu büyük bir oranda dağılmış, düşman askerleri padişahın çadırına kadar gelerek ganimet toplamaya başlamıştı. Esas görevi savaşmak olmayan hayvan bakıcıları ve aşçılar ellerine ne geçtiyse; kepçe, odun, kazık, balta vs. alıp yağmacı savaşçılara hücum etmişlerdi. Düşman savaşçılar bu ani saldırı karşısında afallayınca, "düşman kaçıyor!" sesleri yükselmeye başlamış ve Osmanlı savaşçıları tekrar hücum ederek son anda düşmanı yenilgiye uğratmışlardı (Solak-zâde, 1989: 383; Peçevi, 1969: 379). Bu yüzden bu savaş Kepçe Kazan Savaşı olarak da bilinir.

riz. Bu genç adamın kimliğine dair elimizdeki en kullanışlı kanıt, ismiyle birlikte kullanılan *divane* unvanı ya da sıfatıdır. Gündelik dilde "deli" anlamına gelen bu sıfat, dirlik (timar, zeamet, has) kayıtlarının tutulduğu defter ya da belgelerde çok erken bir tarihten itibaren görülmeye başlar.[8] Kimi zaman "serdengeçti", kimi zaman "garip yiğit", kimi zaman "gönüllü"[9] sıfatlarıyla birlikte de karşımıza çıkan bu unvan, düzenli bir maaş almaksızın sınır bölgelerinde Osmanlı askerleriyle birlikte askerlik hizmetlerinde görev alan kişileri anlatmaktadır. Ama bir kere bu unvanı aldınız mı, ömrü billah bu sıfat isminize yapışıp kalırdı. Böyle bir kökenden gelen birisi düzenli bir kadroya geçse dahi isminin başına ya da sonuna divane eklenmeye devam edilirdi.

Bir karşılığı olmadan cenge atılmak için herhalde kişinin ya gerçekten divane veyahut kendini bir fikir ya da şahsa sorgusuz sualsiz adamış bir fanatik olması gerekir. Bakmayın devletin onları serdengeçti (kellesini ortaya koyan ya da canını düşünmeyen) deliler diye kaydettiğine. Aslında onlar ne kafasız ne de gönüllü fedailerdi. Tam tersine, son derece pragmatist bir saikle askerî zümreye dahil olup düzenli bir gelir[10] edinebilmek için sınırlarda savaşmaya giden, Jorga'nın yukarıda Mihal için söylediği gibi, çaresizlikten yiğit olmak dışında pek bir seçenekleri olmayan kişilerdi. Bu yüzden garip yiğit sıfatı onları daha doğru tarif eder. Havastan olsalar sadece yiğit olur, bir defter parçasının sayfalarında değil, tevarihçilerin övgü sözcükleriyle bezenmiş tarih sayfalarında boy gösterirlerdi. Ama avamdandı onlar. Toplumsal hiyerarşinin muhtemelen en alt katmanlarından geliyorlardı.[11] Belki serbest kalmış bir köle, belki de gerçekten ye-

8 Fatih Sultan Mehmed saltanatını önceleyen (1451 öncesi) dönemde "divane" kavramına rastlanmasa da aynı kavram yerine "deli" kullanıldığını görüyoruz (Inalcık, 1987). Deli kavramı, II. Murad döneminden kalan diğer defterlerde de geçer (Inalcık vd. 2013). Fatih Sultan Mehmed dönemi ile Bayezid II dönemlerinde (1451-1512) "deli" ve "divane" kavramı birlikte kullanılır (örneğin bkz. BOA-TT.d 2M [1455]: 180, 370; BOA-MAD.d 01 [1483]: 11b, 50b). Bu dönemde "deli" ve "divane" unvanları birbirinin yerine kullanılmaktadır. Örneğin, 1485 tarihli Vulçitrin defterinde "Deli Kasım" olarak yazılan kişi "1487" tarihli defterde "Kasım Divane" olarak yazılmıştır (BOA-MAD.d 97 [1485]: 28; BOA-TT.d 22 [1487]: 23). Yavuz Sultan Selim döneminden (1512-1520) itibaren görüldüğü kadarıyla "deli" kavramının kullanımından tümden vazgeçilip sadece "divane" kavramı kullanılagelmiştir (BOA-MAD.d 70 [1515]: 13b; BOA-TT.d 977 [1519]: 162).

9 Bu vasıflara sahip kişileri isimlerinin başına her zaman "divane" eklenmiyordu. Ancak divane olarak yazılan kişiler genelde bu arka plandan geldiğini gösterir işaretler vardır. Örneğin, Divane Müslüm tezkiresinde "gurebadan" diye kaydedilmişti (BOA-BOA-DFE.RZ.d 236: 634).

10 Divaneler, kalelerde *faris*, *gönüllü* gibi zümrelere dahil olarak ulufe alabiliyor veyahut kale *mustahfızı* ya da *sipahi* zümresine dahil olup timar alabiliyorlardı.

11 Klaus Röhrborn durumun bu kadar da vahim olmadığını ima eder. Bunların bir at, askerî elbise ve diğer savaş gereçlerini alabilme kudretine sahip zengin köylülerin çocukları olduğunu söyler (akt. Fodor, 2000: 247). Tam teşekküllü bir süvari olmak için gerçekten de dolgun bir keseye ihtiyaç olduğunu pekâlâ kabul edebiliriz. Ancak, bu iş için gerekli araç gereçlerin sadece satın alıma yoluyla edinilmediğini ya da bunları satın almak için illaki aileden bir paranın gelmesinin gerekmediğini de eklememiz lazım. Kuşkusuz bu insanlar salt kendini kanıtlayıp, bir dirlik alabilmek için sınırlarda savaşmıyorlardı; aynı zamanda yağma harekâtlarına katılıp süvari olmak için gerekli eşya veya parayı da temin edebiliyorlardı. Yine de önemli bir kesimin bu şartları yerine getiremediği raporlara yansıyordu. O halde Röhrborn'un söylediklerinin ancak küçük bir azınlık için geçerli olduğunu iddia edebiliriz.

tim ve kimsesizlerdi. Veyahut toplumsal ya da ekonomik nedenlerle gemileri yakıp, her şeyi geride bırakmak zorunda kalan insanlardı. Her halükarda yaşamak için, ya da daha iyi bir yaşama kavuşmak umuduyla, önlerinde birileri adına savaşmaktan başka çareleri olmayan kişilerdi bunlar.

Divane sıfatını taşıyan kişilerin timar kayıtlarına baktığımızda iki önemli husus dikkat çekicidir: Birincisi, bunların çok büyük bir kesiminin babalarının ismiyle kaydedilmemiş olmaları; ikincisi ise, bunların hiçbir surette babalarından kalan bir timar almamış olmalarıdır. Bu da şunu gösteriyor: Büyük çoğunluğu askerî sınıftan değillerdi.[12] Askerî sınıfa mensup olanlar timar sahibi babası ölür ya da görevinden el çekerse onun timarının *kılıç* değeri kadar bir timara hak kazanırdı. Ancak divaneler askerî sınıftan olsalar bile, ki sadece bir tanesinin böyle olduğunu kanıtlayabiliyoruz,[13] mirasyedi sipahizade değillerdi. Bilakis, dirliklerini ya da ulufelerini bileklerinin hakkıyla kazanmak zorunda olan, sisteme kan bağı üzerinden değil de, salt bir tür liyakat[14] üzerinden girdikleri için kendilerine ecnebi (yabancı) denilip timar sisteminin bozulmasından sorumlu tutulan kişilerdi. Bu suçlamanın gerçeklik payının çok düşük olmasına karşın,[15] benzer toplumsal arka plana sahip kişiler timar sisteminin iyice bozulduğu daha sonraki yüzyıllarda "deli" ya da "başıbozuk" adıyla yarı haydut yarı milis olarak karşımıza çıkarlar. Hakeza ilk dönemlerde "azap" veya "deli" olarak adlandırılan gruplar da yine benzer toplumsal katmanlardan gelen kişilerdi. Bütün bunlar, her dönemde devletin yukarı yönlü bir hareketliği mümkün kılan politikalar vasıtasıyla artık nüfusu belli bir yere kadar sisteme nasıl entegre ettiğini göstermektedir.

Müslüm'le ilgili dikkatimizi çeken bir başka mevzu ise onun bizzat ismidir. Çeşitli timar kayıtları üzerine yaptığım sistematik incelemelerden[16] çıkan sonuca göre bu kişiden başka aynı isimi taşıyan ikinci bir kişi daha yoktur. Aşırı yorum yapma pahasına da olsa bu konuya dair bir görüş belirtmek isterim.

12 Pal Fodor (2000: 248) garip yiğitlerin timarlı sipahi ve yeniçeri gibi daimi bir askerî teşkilat dışından gelen bütün gönüllüler için kullanıldığını belirtir. Bu, büyük oranda doğru olsa da her zaman böyle olmadığını gösteren kanıtlar da mevcuttur.

13 Eğer bir yanlışlık yapılmamışsa, Divane Hüseyin, Züemadan Yusuf'un oğlu olarak kaydedilmiştir (BOA-BOA-DFE.RZ.d 341: 462).

14 En azından bütün divanelerin kayıtlarından anlaşıldığı üzere onların timar almak için "yararlı olma" ve "yoldaşlık etme" şartlarından en az birsini karşılamaları gerekirdi. Tabii bu, onların bu şartları tam olarak karşılamak zorunda oldukları anlamına gelmez. Muhtemelen bu iş için ciddi bir rüşvet kapısı da açık tutulmuyor değildi.

15 Her şeyden önce bunlar çok erken bir tarihten itibaren timar sistemine girebiliyorlardı. İkincisi, bunların göze batmaya başladığı 16. yüzyıl sonu, 17. yüzyıl başları timar sisteminin çok çeşitli nedenlerle etkinliğini yitirmeye başladığı bir dönemdir. Bu yüzden bunların timar almak istemesi bu sistemik krizin bir nedeni olmaktan ziyade, bir krizin varlığı onların göze batmasına neden oluyordu. Elbette bu dönemde sayıca artmaları da bu suçlamaların hedefi olmalarına neden oluyordu.

16 Söz konusu araştırma, Vidin Sancağı'nın 1450-1690 tarihleri, Birecik Sancağı'nın 1580-1660, Vulçitrin Sancağı'nın 1450-1540 tarihleri arasındaki bulunabilen tüm timar kayıtlarının incelenmesi ile, 1530'larda tutulmuş olan çeşitli sancaklarda kayıtlı 17.000'i aşkın sipahi ve cebelü isminin taranmasını kapsamaktadır.

Müslüm ismi genelde Farsça "yeni" anlamına gelen "nov" veya "nev" önekiyle birlikte "nevmüslim" şeklinde İslâm'a geçtiği için timar alan kişileri belirten bir sıfat/unvan olarak kullanılmaktaydı. Divanelerin babalarının isminin kaydedilmemesi, babaları belli olan altı kişinin arasında ikisinin babasının Abdullah olması,[17] bunların önemli bir kısmının sonradan Müslüman oldukları fikrini uyandırmaktadır.[18] Savaş tutsağı olduktan sonra belli bir süre bir dirlik sahibi efendinin hizmetinde İslâm'a geç(iril)miş bir gulam (köle) ya da cebelü[19] olarak yaşayıp sahipleri ölünce, emekli olunca ya da onları azat edince de savaştan başka bir meslek edinmemiş kişiler olarak sınır boylarında boy göstermeleri çok da düşük bir olasılık gibi görünmüyor. Bunların timar alması Müslümanlığa geçtiklerinden ötürü değil, bizzat savaşmalarından kaynaklandığı için isimleriyle birlikte nevmüslim yazmaya da gerek yoktu. Bundan yola çıkarak, ailesinin kulağına okuduğu bir isim olmaktan ziyade, sonradan Müslüman olmuş birisine verilen bir isim olması belki de Müslüm'ün sipahi âleminde benzersiz ismini açıklayan asıl nedendir. Fiziksel görünüşü de bunu destekler mahiyettedir: Divane Müslüm, "sarışın, ela gözlü, sarı kaşlı, uzun boylu"[20] birisi olarak tarif edilmektedir. Eğer bu varsayımımız doğruysa onun daha önceki bir çarpışmada tutsak alınmış bir genç olduğu kuvvetle muhtemel görünmektedir.

İlk timar, ilk hayal kırıklığı

Cesur Mihal'in adamları 1596'da Tuna Nehri'nin beri yakasında kimi başarılı, kimi başarısız, sayısız talan faaliyeti gerçekleştirdiler.[21] Yine bu niyetle, Vidin'e yakın bir yerde Tuna'nın Eflak tarafında Farkaş[22] ve Mantu Ban[23] adın-

17 Divane Ali bin Kurd (BOA-BOA-DFE.RZ.d 229: 144. t. 1600), Divane Memi bin Yahya (BOA-BOA-DFE.RZ.d 236: 634. t. 1601), Divane Hüseyin bin Yusuf (BOA-BOA-DFE.RZ.d 341: 462. t. 1614), Divane Mehmed bin Ali (BOA-BOA-DFE.RZ.d 452: 555. t. 1626), Divane Rıdvan bin Abdullah (BOA-BOA-DFE.RZ.d 452: 563. t. 1626), Divane Ali bin Abdullah (BOA-BOA-DFE.RZ.d 522: 647. t. 1632).

18 Osmanlı bürokrasi geleneğinde, İslâm'a geçmiş kişilerin babalarının ismi Abdullah (Allah'ın kulu) olarak yazılırdı. Tabiidir ki, babasının ismi Abdullah olan herkesin din değiştirmiş olduğu iddia edilememekle birlikte, özellikle askerî kesim için tutulan bu tür kayıtların çok büyük oranda kişinin İslâm olmayan geçmişine tekabül ettiği bilinen bir gerçektir. Pal Fodor (2000: 262), benzer bir yaklaşımla Garip Yiğitlerden %30'nun sonradan Müslüman olanlardan oluştuğunu söyler. Eğer bir oranlama yapacaksak divanelerin de %33'ü demek olur ki, Fodor'un bulgusuna yakındır. Ancak Fodor bunların Osmanlı'nın Hıristiyan reayasından olduğunu söyler. Bunların esir edilmiş eski düşman savaşçıları ya da köylüleri olduğunu göz ardı edemeyiz.

19 Gulam/oğlan ve cebelü dirlik sahibi kimselerin dirliklerinin değeri oranında belli bir sayıda beraberinde sefere götürmek zorunda oldukları kişilere verilen isimlerdir.

20 BOA-BOA-DFE.RZ.d 522: 645.

21 Vidin timar ruznamçelerine yansıyan çok yönlü saldırılarda Kuçanya Plankası (BOA-BOA-DFE. RZ.d 214: 227), Berkofçe (BOA-BOA-DFE.RZ.d 214: 260), Vidin (BOA-BOA-DFE.RZ.d 214: 280), Bane Kalesi (BOA-BOA-DFE.RZ.d 229, 154) hedef alınmıştı.

22 Meşhur Macar Forgac ailesinin bir üyesi. O dönem Macar Krallığı'nda üst düzey bürokrat (*palatine*) olan Zsigmond Forgách olabilir.

23 Vidin'in yaklaşık yüz kilometre kuzeydoğusunda yere alan Eflak kenti Krayova (Craiova) Ban'ı Manta olsa gerek. Bu isim için bkz. (Jorga, 2009: 261).

da iki önde gelen askerin komutasında 10.000'den ziyade silahlı adam toplanmıştı. İyi bir istihbarat almış olacaklar ki, daha onlar hazırlıklarını tamamlamadan Osmanlı'dan bir grup gönüllü ve profesyonel savaşçı ani bir baskınla onları dağıtmayı başardı. İşte bu baskında yer alan gönüllülerden birisiydi Divane Müslüm.

Kimbilir kaç kelle serdi komutanının ayaklarının dibine ya da kaç esir tutup getirdi başarısını kanıtlayabilmek için. Zira Alaybeyi Şaban[24] onun başarısını tasdik etmişti işte. Muhtemelen bir timar adayının yaşamayı istediği en önemli anlardan birisi bu olsa gerek. Çünkü bu onay kişinin bir timar alması gerektiğine dair bir referans mektubu olma özelliği taşıyordu. Nitekim bu referansa binaen Eflak bölgesinin serdarı Satırcı Mehmed Paşa aralık ayında Müslüm'ün 3.000 akçelik bir timara müstahak olduğunu onaylamıştı.[25] Gelin görün ki bu miktarı karşılayacak kendisine uygun bir timar bulmak o kadar da kolay olmayacaktı. Hem bir tek o muydu timar bekleyen? Tarih kitapları es geçtiğine göre, çok da önemsiz sayılabilecek bu baskında bile bir sürü kişi timar almaya hak kazanmıştı.[26] Hele bu denli yoğun bir savaş ortamında ne kadar çok kişinin daha timar ya da zam (terakki) beklediğini tahmin etmek çok da zor olmasa gerek. Ancak esas sorun olan bu sayının büyüklüğü değil, kaynakların kıtlığıydı. Timar kaynaklarının yetersizliği esas olarak yeni yerlerin o kadar kolay ele geçirilememesine karşın timar alma potansiyeli taşıyan nüfusun artmasıyla alakalıdır. Gerçi, çeşitli kaynaklarda dillendirilen Haçova muharebesinden kaçan 30.000 kişinin dirliğinin elinden alınıp başkalarına verilmesinin önemli bir istihdam kaynağı yaratmış olduğu iddia edilebilse de piyangonun Vidin'deki timar adaylarına vurduğunu teyit edemiyoruz.[27] Yine de bu tür durumlar kalıcı değil, ancak geçici çözümler olarak görülebilir. Çünkü yapılan yeni bir kaynak bulmaktan ziyade halihazırdaki kaynakların el değiştirilmesinden ibaretti.

Divane Müslüm timarını bekleyedursun, kendisine uygun bir timar uzunca bir süre bulunamamıştı. Nihayet tam dört yılın ardından muradına ermiş, Derviş oğlu Mustafa adındaki sipahinin ölümüyle sahipsiz kalan 4.000 akçelik timarın 3.000 akçelik kısmı Müslüm'e bahşedilmişti.[28] Verilmişti verilmesine de kışın ortasında (27-28 Aralık 1600) ne talep edebileceği bir tarımsal ürün vardı, ne de kesebileceği kayda değer parasal bir vergi. Doğal olarak bu timarı gerçekten tasarruf edebilmesi için gelecek hasat mevsimini beklemesi gerekecekti.

24 Vidin alaybeyi. 1596'da sancakbeyliğine terfi etti.

25 BOA-DFE.RZ.d 236: 634.

26 Sadece Vidin'in çeşitli Timar Ruznamçe defterlerinde rastladığımız bu seferdeki hizmetlerinden ötürü timar alan on beş kişinin ismi vardır. Bunlar sadece timar alabilen şanslı kişilerdir. Haliyle bu hakkı edinmiş olmalarına rağmen timar alamayanlar kaydedilmemişlerdir. O halde, defterlere yansımayanların da olduğunu ya da diğer sancaklardan da birçok kişinin bu baskına katıldığını düşünürsek sayının epey fazla olacağı bellidir.

27 Bu yüzden, yukarıda bahsettiğimiz baskından dolayı timar almaya hak kazananlar örneğin ancak 1598 yılından 1609 yılına kadar uzanan bir periyotta bu timarlarına kavuşabildiler.

28 BOA-DFE.RZ.d 236: 634.

Bunca yıl bekleyen birisi için birkaç ay daha sabretmesi zor olmasa gerekti. Ne yazık ki bu hevesi kursağında kaldı. Üç ay sonra (20-21 Mart 1601) bu timar kendisinden alınıp Mustafa oğlu Mehmed adında birisi adına kaydedildi.[29] Ne oldu da Müslüm'e verilen bu timar başkasına verildi?

Bir timarın birinden alınıp başkasına verilmesi için sahibinin ya ölmesi ya kanuna aykırı bir fiilde bulunması veyahut kendi rızasıyla hakkından vazgeçmesi (feragat) gerekirdi. Ama bu durum, bunların hiçbirisiyle alakalı değildi. Timarın Müslüm'den alınması iki nedenden en az birisinden kaynaklanmış olabilirdi: Birincisi Osmanlı bürokrasisindeki koordinasyon eksikliği, ikincisi timar sisteminin içinde olanlarla sisteme dışarıdan girmeye çalışanların çatışması. Olayın nasıl cereyan ettiğini anlayabilmek için Osmanlı timar bürokrasisine yakından bakmak gerekir.

Osmanlı bürokrasisinde iki merci timar verebilirdi. Biri beylerbeylik ya da belli bir cephedeki başkomutanlık (serdarekremlik), diğeri de padişah makamıydı. Daha önceleri beylerin (uç beyleri, beylerbeyler) timar vermesinin üzerinde çok da durulmazken 16. yüzyılda bunların gücünü törpülemek maksadıyla timar vermeleri sadece küçük timarlarla sınırlandırılmıştı. Buna mukabil Padişahlık makamının timar tevcih hakkının herhangi bir alt ya da üst limiti yoktu. 3.000 akçelik bir timar o dönemde bir beyin tevcih edebileceği kadar küçük bir timardı. Nitekim Mehmed Paşa bu timarı Müslüm'e tevcih etmişti. Ancak Müslüm'ün rakibi olan Mustafa oğlu Mehmed de tam da o sırada payitahta yollanmıştı. Merkezdeki görevliler aynı timarın başkasına verildiğini görememişlerdi. Halbuki bir dirliğin belli bir zamanda kimin elinde olduğunu gösteren Ruznamçe defterlerinde bu timarın kaydı "aranmış ama bulunamamıştı".[30] O yüzden 1580 tarihinde düzenlenen icmal defterindeki kayıt baz alınarak Mehmed'e berat ettirilmişti. İletişimin bu denli zayıf olduğu bir dönemde yüzlerce kilometre ötede alınan bir kararın merkeze ulaşması tabiidir ki anlık olmadığından merkezle çevre arasında bir koordinasyon sorunu doğabiliyordu.[31]

Yine de bu el değiştirme hadisesinde bir art niyet de aranabilir. Çünkü bu işlerde hile hurdaya tenezzül etmek de pek olasılık-dışı bir durum değildi. Yani Müslüm'ün kaydı görmezden gelinip söz konusu timar Mehmed'e verilmiş de olabilir. Mehmed'i burada avantajlı kılan Müslüm'den farklı olarak timar siste-

29 BOA-DFE.RZ.d 236: 636. Mehmed'in babası olan Mustafa ile bu timarın ölen sahibi Derviş oğlu Mustafa aynı kişiler değildir.

30 Anlaşılan o ki, timarın Müslüm'ün üzerinde olduğu fark edilmeden eski sahibinin, Mustafa bin Derviş'in ismiyle kayıt aranmıştı. Gerçekten de ruznamçelerde bu isimle bir kayıt yoktu. Yani Mustafa'nın bu timarı kimden ve ne zaman aldığını gösterir bir kayıt ruznamçe defterlerinde mevcut değildi.

31 II. Osman döneminde yazılmış olan *Kitâb-ı Müstetab* adlı risaleden anlaşıldığı üzere sadece merkez ile çevre arasında değil, merkezin içinde de bir sorun olduğu anlaşılıyor. Risalenin yazarı kul taifesinden birisinin maaşına bir akçe zam ya da garip yiğit birisi 3.000 akçelik bir başlangıç timarı almaya hak kazandığında veziriazamın bunları sultana bildirmeden dağıtmakla hazine üzerinde önemli zararları olduğunu vurgulamıştır (Yücel, 1988: 4).

minin içinden gelmesiydi. İsmi Müslüm'ünki gibi kimsesizliğine değil, kökenine işaret ediyordu. Çünkü babasının adıyla birlikte yazılmıştı. Zaten kaydında daha önce 4.500 akçelik bir timar tasarruf ettiğini de biliyoruz. Tam da bu dönemde timarların bozulduğuna, bunun en büyük nedenlerinden birisinin de timar sitemine dışarıdan giren yabancılar (ecnebi) olduğuna dair yaygın bir görüş hâsıl olmuştu.[32] Bu yüzden dışarıdan gelen birisine karşı mazul (daha önce bir timarı olup daha sonra timarsız kalan) bir sipahinin kollanmış olması çok da şaşırtıcı olmazdı.

İkinci timar, ilk dava

"Beterin beteri vardır" diye boşuna dememişler. Zira bu sefer, Müslüm'ün yeni bir timar alabilmesi için tam yirmi iki yıl beklemesi gerekecekti.[33] Dirliksiz geçen bunca zamanda Müslüm hizmetlerine devam etmiş ve aldığı 1.000-1.500 akçelik zamlarla devletin kendisine vermesi gereken timar artık 6.500 akçeyi bulmuştu.[34] Bu artış Müslüm'ün umudunu da, iştahını da kırbaçlamışa benziyor.

4.000 akçelik bir timar tasarruf eden Süleyman oğlu Kurd'un 1621 baharında ölümü, her ne kadar kendi beklentisini tam olarak karşılamasa da, yeni bir başlangıç için iyi bir fırsat sundu. Müslüm, Beylerbeyi Hüseyin Paşa'ya[35] gidip bu timarı kendi üzerine berat etmekle meşgulken ölen sipahinin Osman adlı kardeşi de İstanbul üzerinden aynı timarı kendi üzerine berat ettirmeye çabalıyordu. Böylece, bir kez daha bir timar aynı anda iki kişiye birden verilmiş oldu. İlki belki acemiliğine denk gelmiş olabilirdi, ama bu sefer yirmi beş yıldır beklediği timarının öylece elinden kayıp gitmesine müsaade etmeyecekti. Osman'la timarın kimin olacağı üstüne bir ihtilafa (niza) girdi. Ama bu anlaşmazlık maalesef Divane'nin lehine sonuçlanmadı. Öyle ya dağdan gelen bağdakini mi kovacaktı. Osman haziran ayının ortasında beratını almış, kardeşinin timarını elin adamına kaptırmamıştı. Müslüm de Paşa beratıyla yine ilk seferdeki gibi elleri boş bir şekilde kalakalmıştı.

Bu haliyle Osman daha şanslıydı. Çünkü hem ailesinden biri timarlı sipahi olduğundan o sistemin içinden birisiydi hem de onun timar almaya hak kazan-

32 III. Mehmed (1595-1603) döneminde yazıldığı varsayılan *Hırzü'l Mülûk* adlı risalede (Yücel, 1988: 186) "yalancı şahit" kullanarak timar alan ecnebilerin dirlikleri ellerinden alınıp azarlanmaları gerektiğini söylenir. Benzer bir şekilde Koçi Bey (2007: 51) de 1630'ların başında yazdığı risalede 1585'te Veziriazam Özdemiroğlu Osman Paşa'nın İran seferi sırasında yabancılara timar verdiğini, bunun da timarın bozulmasının başlangıcı olduğunu söyler. Bu da, 1590'lardan itibaren dönemin devlet adamlarının kafasında dışarıdan timar alanlara karşı negatif bir algı olduğunu göstermektedir.

33 Müslüm'ün bu arada başka bir timar almadığını ilk kaydının üzerine alınmış bir nottan biliyoruz. "Yine Liva-i Mezburda aher timar alub ... 6 Cemaziyyelevvel 1031 (18-19 Mart 1622) tarihinde hükm-i şerif verilmişdir." Bu tarih aldığı ikinci timarın tevcih tarihidir.

34 BOA-DFE.RZ.d 411: 481.

35 Büyük bir ihtimalle Özi Beylerbeyi.

ması daha üç yıl[36] olmamışken beklediği timar elindeydi artık. Tabiidir ki, timar beklemenin de, timar sahibi olmanın da bir bedeli vardı. Eylül ayının başından sonuna yaklaşık bir ay süren Lehistan seferine her iki rakip de çağırıldı. Ama sadece birisi evine sağ salim dönebildi. Zira ya bu savaş sırasında ya da savaşın bitiminden hemen sonra Osman da ölüverdi. Belki de Müslüm o kadar da şanssız birisi değildi.

Aynı alaybeyinin bayrağı altında savaşa katılan askerlerin birbirinden haberdar olması çok da zor olmasa gerek. Ölümüne şahitlik etmemişse dahi, Müslüm'ün bu ölüm haberini çok kısa sürede aldığı su götürmez bir gerçek. Mademki timar önündeki engel ortadan kalkmıştı, o da artık elindeki Paşa beratına dayanarak timarını tasarruf edebilirdi. Ancak aşması gereken son bir engel daha ortaya çıktı, o da timarın ilk sahibi Kurd'un oğlu, yani Osman'ın yeğeni Mustafa. Nitekim Divane kadar Kurd'un ailesi de gözü karartmıştı. Osman'ın ölümüyle Divane Müslüm timarı tasarruf etmeye gidince ailesi timarı Müslüm'e vermemek için diretmişti. İki tarafın inatlaşması önce aracılarla çözülmeye çalışıldıysa da bunda başarılı olunamadı. En nihayetinde taraflar mahkemelik (murâfaa)[37] oldu. O halde, İstanbul'a kadar gidip veziriazamın huzurunda kozlarını paylaşmaktan başka çıkar yol kalmamıştı.

Veziriazam Dilaver Paşa'nın huzurunda görülen davanın kazanan tarafı olarak Müslüm'ün gözünden olayın bu aşamaya kadarki geliş süreci şu şekilde özetlenmişti[38]: Kurd ölünce Hüseyin Paşa bu 4.000'lik timarı 5.000 akçelik hakkına karşılık kendisine berat ettirmişti. Ancak, kardeşinin ölümüyle aynı timarda hak iddia etmeye başlayan Osman'la ihtilafa girmişlerdi. Bu niza devam ederken kendisi Lehistan seferine katıldığından 1.500 akçelik yeni bir zam daha almıştı. Tam bu sırada Osman ölmüş, timar kendisine kalmıştı. Fakat Kurd'un ölümünden dört-beş ay sonra bir oğlu dünyaya gelmiş; Kurd'un diğer bir kardeşi olan Mustafa, timarın bu çocuğun hakkı olduğu gerekçesiyle Müslüm'ün timarı tasarruf etmesini engellemişti. İhtilaf üzerine Vidin alaybeyi, burada anlatılan hikâyeyi doğrulayıp timarın Müslüm'ün hakkı olduğunu belirten bir yazı göndermiş, merkez de Müslüm'ün hakkı olduğuna kanat getirerek 13 Mart dolaylarında kendisine Hüseyin Paşa'nın beratını tasdik eden bir hüküm vermişti. Bunu kabul etmeyen Kurd'un ailesi adına Mustafa olayı sadrazamın huzuruna taşımıştı.

36 Osman Ocak, 1619'da 4000 akçe timara hak kazanmıştı (BOA-DFE.RZ.d 405: 470).

37 Bizim burada ihtilaf dediğimiz, belgelerde *niza* diye adlandırılan olgu, birden fazla kişi bir timar üzerinde hak iddia ettiği zaman gerçekleşen ihtilaf durumunu anlatır. Bu ihtilaflar genelde yetkililerin raporları sonucunda bir taraf lehine karar verilmesiyle sonuçlanırdı. Eğer verilen kararlara itiraz edilirse bu sefer beylerbeyi ya da padişah divanında mahkeme (mürafaa) düzenlenirdi. Mahkemeye taraflar çağrılır, onların karşılıklı suçlama ve savunmaları dinlenip anlaşmazlık konusu bir karara bağlanırdı. Taraflardan birisine hak verilebileceği gibi her ikisi de haksız bulunabilirdi. Mahkeme sonucu genelde ihtilafı bitirirdi. Ancak çok nadir durumlarda ikinci bir mahkeme talebi de olabilirdi.

38 BOA-DFE.RZ.d 411: 481.

Mahkemede her iki tarafın nasıl bir savunma yaptığını bilmiyoruz. Ancak Müslüm lehine sonuçlanan gerekçeli karar şu şekilde kaydedilmişti. Tarafsız olduğu düşünülen şahitlerin beyanatına dayanarak Kurd'un 22 Mayıs 1621 dolaylarında öldüğü, oğlunun ise 18 Ağustos civarında dünyaya geldiği anlaşılmıştı. O halde timar Müslüm'ün hakkıydı. 18 Mart 1622 tarihli bu karara göre bundan sonra ne Kurd'un oğlu ne de bir başkası o timara karışabilecek, bundan önceki ihtilaflar sırasında da tımarın gelirinden her ne alınmışsa Müslüm'e iade edilecekti. Bunca senenin ardından bir timara sahip olması, üstelik kendisine "yapılan haksızlığın" telafisini kapsaması, Müslüm'e tarifsiz bir mutluluk yaşatmış olmalıydı.

İkinci timar, ikinci dava

Müslüm'ün bu zaferinin zamanlaması çok önemliydi. Müslüm'ün davası görüldüğü sırada İstanbul'da politik kazan kaynamaya başlamıştı. Belki de bu hengâmede davalıları başlarından savmak için alelacele verilen bir karar neticesinde bu davayı kazanmış dahi olabilir. Müslüm'ün kazandığı yerde birileri fena kaybediyordu. Sultan Genç Osman'ın Lehistan seferinde Yeniçerilerle arasının bozulması, Lehistan seferinin savaşanlar açısından önemli bir getirisinin olmaması, hizipler arasındaki politik entrikalar, ortalıkta dolaşan söylentilerle de birleşince İstanbul'da Osmanlı tahtının tanık olduğu en trajik olaylardan birisi gerçekleşti. Bu olaylarda ilk kellesi gidenlerden birisi daha bir-iki ay önce Müslüm'ün huzurunda bulunduğu Dilaver Paşa oldu. Olay bununla kapanmadı. Esas hedef sultandı ki o da kısa bir süre sonra tahttan indirilip Mayıs 1622'de feci bir şekilde öldürüldü.

Bu olayın Müslüm'ü doğrudan ilgilendirir bir tarafı olması için bir neden yoktu aslında. Ama belli ki Kurd'un ailesini pek ilgilendiriyordu. Zira onlar bu fırtınayı kendilerine yapılan "adaletsizliği" telafi etmek için bir fırsata dönüştürmeyi başardılar. Müslüm'le olan davayı ikinci bir kez veziriazam huzuruna taşıdılar. Bu sefer Kurd'un ailesi durumu daha iyi gerekçelendirecekti, mahkeme heyetinin kalbine nasıl hitap edeceklerine iyi çalışmışlardı. Bu işe de yaradı. Sadece dört ay sonra Temmuz 1622'de timarı Kurd'un oğlu Mustafa üzerine berat ettirmeyi başardılar.[39]

Mahkemelerdeki savunmalarını göremesek de her bir mahkemede bir taraf haklı bulunup iddiaları belgelere yansıtıldığı için her iki tarafın argümanlarını, yani aynı hikâyenin iki farklı anlatımını görebiliyoruz. Hikâyenin bu versiyonuna göre, Kurd bu timara mutasarrıfken Mayıs 1621'de vefat eder. Atadan, dededen tasarruf ettikleri bu timar Kurd'un oğlu henüz anne karnında olduğu için doğal olarak amcası Osman'a verilmişti. Vidin alaybeyi de olayı duyunca kendi adamı olan Divane Müslüm için beylerbeyinden, sonraki bir tarihle, bir tah-

39 BOA-DFE.RZ.d 411: 489-491.

vil mektubu alarak ihtilaf çıkarmıştı. Osman, miralayın bu kanunsuz hareketine karşılık bir çavuşu yanına alarak onu dava etti. O davada Osman haklı bulunup timar tekrardan onun üzerine kaydedildi. Osman da Lehistan seferine katılıp ölünce atadan deden gelen bu timarın Kurd'un oğlu Mustafa'ya verilmesi için 25 Şubat 1622'de (15 Rebiülahir 1031) bir tahvil mektubu verildi. Bu sırada da alaybeyi yeni bir tezgâh kurdu. Beylerbeyi ölmesine karşın eski tahvil mektubunu alıp beylerbeyi kâtibine yenisiyle değiştirtip beylerbeyi onaylı bir berat çıkarttı. Böylelikle Müslüm bu kez de "Bu çocuk babasının ölümünden sonra doğmuştur," diye tekrar ihtilaf çıkartmıştı. Çocuğun kendisi mahkemede bulunmamasına karşın Dilaver Paşa "kanunları çiğneyerek" amcası Mustafa'yı onun mutlak vekili kabul edip Müslüm lehine kararını vermişti. Bu kararı bozan yeni sadrazam 28 Temmuz 1622 tarihinde timar beratını Kurd'un oğlu bebek Mustafa adıyla tasdik ettirmişti.

Burada esas sorulması gereken soru belki de şu: Ne oldu da Müslüm önceden kazandığı bir davayı sonra kaybetti? Her şeyden önce Müslüm'ün iddiasına ya da mantığına bakmamız lazım. Mustafa öldüğünde, görünen o ki, timarını miras bırakacağı hiçbir oğlu yoktur. Olan oğlu da ölümünden sonra dünyaya gelecekti. Böylesine nadir bir olay belki de daha önce Osmanlı bürokrasinin deneyimlemiş olduğu cinsten değildi. Buna dönük bir şeri ya da örfi uygulama olduğu şüphelidir. Varsa bile o hengâmede araştırılıp bulunamamıştı. Bu belirsizlik Müslüm'ün iddiasını bunun üzerine kurmasını sağladı. Normalde Kurd öldüğünde henüz ortada bir bebek olmadığı için aslında timarın olmayan birisine geçmemesi gerekirdi. Muhtemelen Müslüm'ün bu gerekçesi şöyle bir mantığı içeriyordu. Bebek birkaç ay sonra değil, dokuz ay sonra da doğabilirdi. Üstelik doğacak kişinin cinsiyeti belli olmadığı için timarı bu süre zarfında sahipsiz (mahlûl) bırakmanın kârı değil, zararı olurdu. Bu mantıkla hareket edildiğinde bunun sonraki uygulamalar için bir örnek karar da teşkil edeceğinden Müslüm'ün argümanı çok da yanlış görünmüyor. Bu yüzden de Müslüm davayı kazanmıştı.

Şimdi Kurd'un ailesinin argümanına gelelim. Onlara göre, davanın esas muhatapları duruşma sırasında yargıç huzurunda bulunmadığından murafaanın geçerli sayılmaması gerekliydi. İkinci argüman ise söz konusu bu timar uzun bir süredir bu ailenin elinde olduğu için, evleri barkları, çiftlikleri hep bu timarın üzerinde bulunmaktadır. Bu timarlı ailesinin düzeninin bozulmaması için timarın kendilerinde kalması gerekirdi. Üçüncü bir iddia da Müslüm'ün bir nevi evrakta sahtecilik yaptığıdır.

İlk iddia muhtemelen bir hukuki norma dayanıyor. O yüzden haklı sayılabilirler. Ancak her halükarda davanın bu tarafı daha birkaç aylık bir bebek olduğu için kendi hakkını savunamayacağından, dolaysıyla iradesini ortaya koyamayacağından, onun mahkemede bulunmasının da çok bir önemi olamazdı. O halde sadece âdet yerini bulsun diye mi çocuğu o kadar yol götürmüşlerdi? Bu nedenle olmasa bile çocuğun orada bulunmasının psikolojik etkisinin daha büyük

bir kazanım yaratacağını düşünmüş olmalılar. Zira Kurd'un ailesinin kazandığı dava dosyasının birçok yerinde yetim sözcüğü geçmektedir. Sanki bilinçli olarak veziriazamın ona acımasını istiyorlardı. Bu duygusal etki bırakma taktiğinin davanın tersine çevrilmesinde işe yaramış olması kuvvetle muhtemel gibi durmaktadır.

İkinci argüman babanın ölmesi ya da timarından bir şekilde vazgeçmesi durumunda timarın kılıç denilen kısmını tasarruf etme önceliğinin oğula verilmesi uygulamasına dayanmaktadır. Prosedür gereği, babasının timarını alabilmesi için oğulun şahitlerin huzurunda babasıyla olan akrabalık derecesini kanıtlaması bir zorunluluktu.[40] Çocuk büyükse kendisi, küçük yaştaysa büyüyüp savaşabilecek yaşa gelinceye kadar çocuğun ailesi zırhlı bir kişiyi sefere göndermek kaydıyla timarı tasarruf edebilirdi. Ancak buradaki durum çok farklı: Baba öldüğünde ortada henüz bir varis çocuk yok. O yüzden bu belirsizlik yoruma açıktı. Yukarıda bahsettiğimiz gibi bu daha önce Müslüm tarafında da kullanılmış ve haklı da bulunmuştu. Ancak buradaki argümanı daha da güçlendirmek için sık sık ailenin timarlı geçmişine referansta bulunduğunu görüyoruz. Bazı yerlerde uzun bir süredir, bazı yerlerde de yüz yıldır aynı timarı tasarruf ettiklerini iddia ediyorlardı. Bu bilgi çok da yanlış durmuyor. Çünkü timarı geriye doğru takip ettiğimizde, 1580'de Süleyman bin Koçi'nin üzerinde olduğunu görüyoruz. Bu kişi, Kurd'un babası Süleyman olmalı. Süleyman'ın babasına ait bir kayıt bulunamadığı için ailenin kökenini daha geriye götüremiyoruz. Öyleyse en az iki kuşaktır bu timarı tasarruf etmektedirler. Yine de bu gerçekliğin buradaki muğlak durumun çözümü için geçerli bir sebep olup olmadığını bilemiyoruz. Ancak bunun o dönemde sıkça dile getirilen timarın içinde olanların dışarıdan geleneler göre daha makbul sayıldığı görüşünü kendi lehinde kullanmaya dönük bir hamle olduğunu söyleyebiliriz.

Müslüm'ün evrakta sahtecilik yaptığı meselesine gelirsek, her şeyden önce şunu hatırlatmakta yarar vardır. Bu timar ne kadar bir timarlı sipahinin oğlunun hakkıysa, aynı derece savaşlara katılarak bu hakkı kazanan ve bu amaçla da çeyrek yüzyıldır bekleyen Müslüm'ün de hakkıydı. Müslüm gibi alt tabakadan birisinin bu hakkını elde etmek için daha nüfuzlu birisinin himayesine girmesi, belki de bunun için rüşvet vermiş olması çok da olasılık-dışı bir durum olmasa gerektir. Bir dolap çevirmiş bile olsa, Müslüm'ün bu eyleme "kendi hakkı"nı almak için başvurmak zorunda kaldığı söylenebilir. Çünkü, yasal anlamda bir timar hak ettiğini zaten biliyoruz. Asıl, beylerbeyi ya da alaybeyi Müslüm'e bu sahipsiz timarı vermeselerdi haksızlık yapmış olurlardı. Hatta dava pekâlâ kati bir şekilde Müslüm'ün lehine de sonuçlanabilirdi. Müslüm davayı belki de çocuk doğmadan önce timarı Osman'a kaptırmakla kaybetti[41] ve eğer Osman ölmesey-

40 1590'lardan itibaren defterlerde sık sık on ya da on iki kişinin şahitlik ettiğinden bahsedilir.

41 Osman timarı üzerine aldığında bebek doğmuş, böylece onun ölümünden sonra timara aday bir birey artık mevcuttu. Bu, Müslüm'ün bebek için söylediği "baba öldüğünde henüz doğma-

di, muhtemelen Müslüm bu kadar uzatmayacaktı da. Yine de böyle bir şeyle itham edilmenin onu davasında daha dezavantajlı bir konuma sokmuş olduğunu tahmin edebiliriz.

Her halükarda tüm argümanların tek tek olmasa bile genel itibarıyla veziriazamı ikna ettiğini biliyoruz. Veziriazamın Kurd'un ailesi lehine verdiği gerekçeli karar, âdeta vicdanla yazılmış iki adet kanun hükmüne benzemektedir: "Kadimden abaen an ceddin timarları olub çift ve çubukları dahi timar-i mezbur içinde olmağla ocakları bozulmamak üzere ahara verilmekden bu yetime virilmesi evladır...[42] Sahih sülbi oğlu oldukdan sonra her ne zaman doğarsa doğsun babası timarını yine oğula vermek kanundur."[43]

Müslüm bu davadan sonra bu timardan vazgeçmiş olabilir. Ancak, yukarıda zikredilen son iki kayıtta yer alan derkenarlardan anlaşıldığı üzere, bu timar üzerinde başka bir ihtilaf çıkmış; bunun neticesinde 1 Nisan 1623 tarihinde bir kez daha timarın Mustafa'nın hakkı olduğu teyit edilmişti. Mustafa'nın kiminle ihtilafa girdiğini bilmiyoruz. Muhtemelen bu, Müslüm'den başkası değildi. Varsayımımız doğruysa son mağlubiyetinden sonra Divane Müslüm'ün bu durumu hazmedemeyip bir umut şansını bir kez daha zorladığını, alamayınca da bu timarın ardından koşmayı bıraktığını söyleyebiliriz. Yeni bir timar istiyorsa artık başka bir bekleme dönemini sineye çekmesi gerekecekti.

Üçüncü timar, birinci aldatmaca

Müslüm'ün bekleyişi bu defa o kadar da uzun sürmedi. Yedi yıl sonra 1629'da Rıdvan adındaki sipahi ölünce Divane için yeni bir umut kapısı aralandı. Artık Müslüm timar sisteminin içini, dışını kavramış gibiydi. Örneğin daha önceki hatalardan ders çıkararak paşalara değil, bizzat merkeze berat ettirecekti. Özi Muhafızı Vezir Hüseyin Paşa Defterhane-i Amire'ye mektup göndererek bu timarı bizzat merkezden Müslüm için talep etti. Paşanın mektubundan Müslüm'ün askerlik vasfının yanında becerikli bir kişi olduğunu da öğreniyoruz. Yıllarca süren Tuna boylarındaki çatışmalar nedeniyle yıkılan Yanık, Rahova ve Kara Çirmen kalelerinin tamirinde de çalışmıştı. Yılların emektarı olan bu kişi elbette bu timarı hak ediyordu. Nihayet merkezden olumlu yanıt gelince o otuz üç yıldır beklediği timarına 20 Kasım 1629'da kavuşmuş oldu.[44]

Timarını almasına aldı da bu timar hakkı olan meblağın (6.500 akçe) yarısından bile azdı: Tamı tamına 3.240 akçe... Müslüm eline bir timar geçmesine mi sevinsin, bu kadar yıllık çabanın karşılığını alamamasına mı üzülsün? Aklından

mıştı" iddiasını geçersiz kılan bir faktördü. Mahkeme hükmünü verirken bunu göz önünde bulundurmuş olabilir.

42 Buradaki karar hukuki bir kesinlikten ziyade veziriazamın "yanlış olmayan" iki karar arasından "daha doğru" olanı seçmiş olmasıyla alınmışa benzemektedir.

43 BOA-DFE.RZ.d 411: 490.

44 BOA-DFE.RZ.d 68: 170.

tam olarak ne geçtiğini bilmiyoruz elbet. Ancak Müslüm'ün bu meblağı az bulduğunu tahmin etmek zor değil. Esas soru, Müslüm ne yapmalıydı? Normal koşullarda sipahi başlangıçta bir timar alır; daha büyük bir dirliğin boşa düşmesi halinde de elindeki timarından feragat ederek onu alırdı. Böylece kendi gelirini yükseltebilirdi. Böyle bir timar kimbilir ne zaman boşa düşerdi. Boşa düşse bile, küçük bir timar bulamazken daha büyüğünü nasıl bulacaktı? Hadi buldu diyelim, kendisine kaptırırlar mıydı? Ya kendi tımarından feragat ettikten sonra, yeni timarı almaya çalışırken yine sorun çıksa... Bütün bu olasılıklar yeterince cesaret kırıcı olmalı. Müslüm de zaten bu yola başvurmadı.

İkinci ihtimal de vardı: Sipahi timarından feragat etmez ancak bir timarın hissesi boşa çıkarsa o hisseyse talip olabilirdi. Daha aydınlatıcı olması babında: Bir timar, bir *kılıç*, bir de *hisse* denilen iki kısımdan oluşurdu. Kılıç bir nevi timarın çekirdeği, yani kendisidir. Bu çekirdek parçalanmaz, bir kişi iki çekirdeğe birden sahip olamazdı. Timarin miktarı 3.000 ile 5.999 akçe arasındaysa çekirdek kısmı 3.000, ondan fazlaysa 6.000 akçe olurdu.[45] Demek oluyor ki Müslüm'ün bu son timarının 240 akçe hissesi vardı. Devlet istese onu Müslüm'e değil, başkasına da verebilirdi. Aynı şekilde bunun gibi bir timarın hissesi de başka zaman Müslüm'ün payına düşebilirdi. Ama ne zaman? Bunu bir yıl da beklemek var, on yıl da. Esas mesele, Müslüm bu gücü kendinde bulabilecek miydi?

Divane Müslüm'ün ne timarından feragat edip riske girmeye ne de yeni bir hisse beklemeye niyeti vardı. O yüzden üçüncü bir alternatif olan hileye başvurdu. O dönem çok da bilindik bir dalavere yöntemiydi bu: İki kılıç yeri birden almak. Bu fiil timarla ilgili birçok kanunnamede de belirtildiği gibi kati surette yasaklanmıştı. Çünkü timarların tek elde toplanması Osmanlı'nın yeterince atlı asker bulamamasına yol açabilirdi. Osmanlı gibi sistemi bu kadar dikkatli denetleyen, takip eden bir yapıyı nasıl aldatabilirdi ki? Bir timar beratı verirken bile birçok yerden onay alınıyor, bir sürü işlem yapılıyordu. Divane Müslüm yukarıdaki örneklerde de görülen anlaşmazlıklara yol açan sistem açığını, yani koordinasyon eksikliğini kullanacaktı. Kendi beratını merkezden onaylatmıştı. İkinci birisini de beylerbeyine berat ettirse, devlet bunun farkına varabilir miydi? Beylerbeyi "bu timarı falanca kişiye verdim" dese o isim üzerinde başka timar olup olmadığını nasıl bulabilirlerdi ki? Belki de her şeyi bu kadar dikkatli kaydetmek de iyi değildi. Çünkü devasa bir bilgi yığını içinde bu soruya bir yanıt bulmak çok zordu. Hele ki kişinin ismi Ahmet, Mehmet gibi yaygın bir isimse... Kaldı ki Osmanlı'nın takip mekanizması her ne kadar detaylı olsa da mü-

45 Yasal olarak bir timarın değeri en fazla 1.999 akçe olabilirdi. Onun üzerindeki dirliklere *zeamet* denirdi. Zeametlerin kılıç ya da taban değeri 20.000 akçeydi. Has bir diğer dirlik türüdür. Hasların kılıç değeri yoktur. Genelde 100.000 akçe ve üzeri olduğu kabul edilse de bunlar görev tanımlı dirliklerdi. Yani her görevin kendisine özgü bir has değeri vardı. Örneğin Vidin Sancakbeyliği'nin has değeri aşağı yukarı 300.000 akçeydi. Bu pozisyona her kim gelirse aşağı yukarı bu dirliği alırdı. Yalnız haslara geçici ya da kalıcı zamlar (terakki) yapılabilirdi.

kemmellikten çok uzaktı. Böyle bir durumun üstesinden gelmek için bazen sipahilerin yoklamaları alınıyordu. Ama bu da her daim yapılabilecek bir şey değildi. O zaman hile, yapmaya değer bir fiil olabilirdi.

Hasan adlı bir sipahi 22 Nisan 1630'da ölünce Divane Müslüm bir yolunu bulup beylerbeylik üzerinden bunu kendi namına berat ettirdi. Ya beylerbeyi Müslüm'ün daha beş ay önce merkezden bir timar aldığını bilmiyordu ya da Müslüm rüşvetle almıştı. Ancak hesaba katmadığı bir şey vardı: Vidin çok da büyük bir yer değildi. Aynı timarı birçok kişi beklediği için devlet takip etmese bile timar bekleyen adayların takip edebileceğini düşünmemiş gibi görünüyor. Müslüm'ün foyası Ömer adındaki birisinin merkezden bu timarı berat ettirmek istemesiyle ortaya çıktı. Zira merkezin tahkikatında bu timar Divane Müslüm üzerinde görünüyordu. Bu kişi ya Müslüm'ü tanıyordu ya da bir şekilde Müslüm hakkında kendisi bir araştırma yapmıştı. Nasıl olduysa Müslüm'ün elinde halihazırda başka bir timarın mevcut olduğunu ortaya koyunca Divane Müslüm bu timardan men edildi (19 Kasım 1630).[46] Halbuki bu timar 6.000 akçelikti. Yani hak ettiğine daha yakındı. Tabii hakkı olan 6.500'lük miktar devletin ona biçtiği değerdi. Belki de Müslüm bunun üzerinde bir meblağ hak ettiğini düşünüyordu. Eğer başarılı olmuş olsa 9,240 akçelik bir timarı olmuş olacaktı. Ama olmadı işte! Yine de Müslüm şanslıydı belki. İşin sonunda bir ceza olarak elindeki asıl timarını kaybetmek de vardı. Neyse ki o timarına dokunulmadı.

Üçüncü timar ikinci aldatmaca

Bir yıl sonra, tarih 3 Nisan 1631 olunca Müslüm zor bela bulduğu timarından bir çırpıda feragat etti. Dirlik hemen oracıkta Yusuf adında "mazul" birisine verildi.[47] Müslüm acaba gerçekten divane mi oldu? Yoksa timarıyla ilgili bir sorun mu yaşadı? Ne olduğu çok geçmeden anlaşılacaktı.

Hilesinin cezasız kalması Müslüm'ü daha fazlası için cesaretlendirmiş olabilir. Müslüm'de timar davasından vazgeçme gibi bir niyet henüz hâsıl olmamıştı. Ne yapıp edip hakkı olanı almalıydı. Aklına başka bir fikir geldi. Aslına bakılırsa bu, sadece onun aklına gelmemişti. Herkesin bildiği başka yaygın bir hileydi: sepet timar almak. Sepet timar kişinin resmiyette kendine bağlı bir kölesi ya da adamı adına bir timar alıp fiilî olarak sahiplenmesi anlamına geliyordu. Bu ikinci bir timar almanın son zamanlarda popüler olan bir yöntemiydi. Bu hile ilkine göre daha komplikeydi. Çünkü ortada ikinci bir kişi olduğundan yoklama yapılsa dahi bu timarın gerçekte başka birisine ait olduğunu bilmek çok zordu; yeter ki ikili, aralarındaki ilişkiyi gizili tutabilsin. Bunu başardı da... Hiç kimse Yusuf'un onun kölesi olduğunu fark edememişti. O yüzden tereyağından kıl

46 BOA-DFE.RZ.d 498: 156.

47 BOA-DFE.RZ.d 498: 174.

çeker gibi, kimsenin ruhu duymadan timarını kendi kölesi üzerine devredebildi. Çok büyük bir risk de almamıştı üstelik. Çünkü feragat ettiği timarın başına bela olabilecek bir yabancıya gitmeyeceğini de garantilemişti. Şimdi esas mesele kendisi için yeni bir timar bulup muradına ermekti.

Heyhat! Bir kişi bu kadar mı şansız olurdu? Belki şansızlıktan ziyade naifti. Çünkü Müslüm'ün uyguladığı bu yöntem son zamanlarda o kadar göze batmıştı ki bazı devlet adamları bile bu hileyi ifşa etmekten geri durmadılar. Bunlardan birisi Koçi Bey'di. IV. Murat 1623'te tahta oturduğunda henüz 11 yaşındaydı. Dokuz yıllık taht tecrübesi bazı şeylerin yanlış gittiğinin farkına varmasına yetmişti bile. Koçi Bey, işte o zaman çıkıp yanlışın neden kaynaklandığını belirten bir rapor yazdı. Timarla ilgili kısımda altını çizdiği bir problem olarak sepet timar vardı. Kâğıt üstünde yüz savaşçı varsa bunların ancak çok az bir kısmı savaşlarda yer alıyordu. Timarlar birilerinin elinde toplandığı için birçok kişi hak etmesine karşın timar bulamıyordu. Bu, hem asker sayısında hem de askerlerin motivasyonunda düşüşe neden oluyordu. O yüzden ülke genelinde bir yoklama yapılıp bu hileler tespit edilebilirdi. Bunun üzerine 1632'de başlayıp 1633'e kadar ülkenin geneline yayılan bir teftiş yapıldı.

Feragatinden daha birkaç ay ancak geçmişti ki henüz ikinci bir timar bulamadan bu teftiş yapıldı. Yazık ki Müslüm bir kez daha yakayı ele verdi.[48] Yine de artık yaşını başını almış bu adama dokunulmadı. Nasıl dokunulsun ki? Müslüm gibi bunca yıl sabreden, üstelik savaşta ve diğer işlerde bu kadar pişmiş birisi daha ne kadar cezalandırılabilirdi ki? Yalnız orada okkalı bir azar işitmiş olabilir. Onun da söyleyecek sözü olmuştur elbet, devletin kendisine yaptığı haksızlığı veyahut geçim sıkıntısının yaşattığı mağduriyeti dile getiren. Müslüm'den bu kadardı artık. Bir daha da hileye hurdaya başvurmadı. Belki de bu şartla eski timarı kendisine iade edildi.

Müslüm'ün geri kalan yaşantısına dair bir belge maalesef yok. Yalnız bu son belgenin derkenarında şöyle yazmaktadır: Bu timar Divane Müslüm "vefat etiği için Mehmed'e verilmiştir 14 Ocak 1639".[49]

Müslüm'ün ardından

Öğretim hayatımın bir ritüeli oldu âdeta: Ne zaman böyle bir hikâye okusam ya da yazsam mutlaka hikâyenin ana fikrinin ne olduğu sorulageldi. Nitekim buna benzer bir soruyu bu hikâyeyi anlatınca bir meslektaşım da sormuştu. Bu tavır, kıssadan/tarihten ders çıkarma gerekliliğinin ta iliklerimize kadar işlemiş olduğuyla mı alakalıydı; yoksa ortaya koyduğumuz her bir örnek olayın, açıklayıcı bir model için araçsallaştırılması gerekliliğiyle mi alakalıydı? Madem bu-

48 BOA-DFE.RZ.d 522: 645.

49 BOA-BOA-DFE.RZ.d.d 522: 645. Bunun doğruluğunu şuradan teyit edebiliyoruz: BOA-BOA-DFE. RZ.d.d 1058: 422.

na zorlanıyoruz o halde âdet yerini bulsun diye bir şeyler demek gerek. Âdet yerini bulsun diye diyorum çünkü Divane Müslüm'ün hikâyesini araçsallaştırmaya yeltenmek her halükarda hikâyedeki yaşanmışlığı geri plana itmek olacaktır. Oysa ben tam da bu yaşanmışlığın kendisinin daha önemli olduğunu düşünüyorum. Burada kullanılan dilin genel kabul gören bilimsel dilin dışına çıkması bir tesadüf değil bu anlamda. Bu, empatik anlamayı hedefleyen bir eğilim olarak kabul edilmeli. Bir ana fikir sorulacaksa eğer ben buradaki gerçekliğin kendisinin bütün analizlerden daha önemli olduğunu söyleyeceğim: Günahıyla, sevabıyla, Divane Müslüm kırk üç yıllık bir timar mücadelesinin yaklaşık olarak otuz üç yılını bir umut bekleyerek, son on yılını da beklentisini tatmin etmeyen küçük bir timarla yetinmek zorunda kalarak geçirdi.

Öte yandan bu hikâyeden yola çıkarak Osmanlı'nın toplumsal yapısını çözümlemeye çalışan bir mikro tarihçilik yapacaksak o zaman şunu söyleyebiliriz: Her zaman böyle tümel bir hikâye yakalama şansımız olmasa da Müslüm'ün başından geçen her bir olayın o dönemde çok sık gözlemlenen benzer olayların sadece birer yansıması olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yani Müslüm'ün hikâyesi dönemin ruhunu çok iyi yansıtan toplumsal bir olgunun ete kemiğe bürünmüş halidir: timar mücadelesi ya da amiyane tabirle ekmek kavgası.

Bir kavga varsa bu kavganın bir de tarafları olmalı haliyle. Şeyhi 15. yüzyılın başında bu kavganın taraflarını eşekler ve öküzler olarak kavramlaştırır. Eşekler ya da var olan bir ekine girmek isteyenler ama girmekte zorluk yaşayanlar, öküzler, ekinin içinde olup refahlarını sürdürmek isteyenler. O zaman demek ki bu kavga çok da yeni bir kavga değildi. Fakat bu kavgayı daha görünür kılan şey, 17. yüzyılda sistemik bir krizin bir parçası haline gelmiş olmasıydı.

Osmanlı timar sistemi bir yarı-kast sistemiydi. Sistem, timar tasarrufunda önceliği dirlik sahiplerinin çocuklarına (bundan sonra "asil" denilecek) bahşederken, devlete sundukları hizmet veya din değiştirmek karşılığında bu hakkı almak isteyenler (bundan sonra "namzet" denilecek) ikincil bir konuma sahiptiler. Her yerde aynı oranda olmamakla birlikte kabaca 17. yüzyılın sonlarından itibaren asiller ile namzetler arasındaki gerilim daha görünür olmaya başladı. Bunu en iyi nizalardaki artışlar ve kimi Osmanlı entelektüellerinin yazılarında ecnebi (yabancı) dedikleri namzetlerden "sistem içindeki yıkıcı bir faktör" olarak şikâyetçi olmalarından görebiliyoruz. Örneğin, Divane Müslüm'ün hikâyesini okuduktan sonra epey tanıdık gelecek Koçi Bey'in tespiti ettiği şu durum, timar üzerine girilen ihtilafların yaygınlığını fazlasıyla anlatmaktadır.

> (...) zeamet ve timarların ancak onda biri kavgasız olup, geride kalanı tamamen kavgalıdır. Vezir-i âzam kullarının, halen timar ve zeamet davası dinlemekten başka bir işle uğraşmaya zamanları kalmaz. Her adamın elinde çeşitli beratlar ve on beş, yirmi kıta mukarrernameler [karar mektupları] olup birinin mukarrernamesinde: "Hak bunundur, hasmının yalancılık ve hile ile sataşıp işe karıştığı kulağıma ulaşmıştır. Durumu düzene koyup, düşmanını men ve def edesin" diye yazar. Hasmının elinde olan

berat ve emirlerde de yine buna benzer şekilde "hak bunudur, buna verdiresin" diye yazar (Koçi Bey, 2007: 52-53).

Ekonomik yapının görece daha güçlü olduğu, toprağın nüfus artışına cevap verebildiği bolluk döneminde timar sistemi hem anlaşmazlıkları daha kolay absorbe ediyor hem de asimilatif bir çekim merkezi oluşturuyordu. 17. yüzyılın başlarından itibaren timar alma şartı olarak Müslüman olanların sayısında ciddi bir azalma oldu. Demek ki sistem artık din değiştirmek için çok da matah bir karşılık sunmuyordu. Din değiştirme sayılarındaki azalış ile nizalardaki artışın aynı döneme denk gelmesi bir tesadüften öte sistemik bir krizin işaretiydi.

Sistemik krizle ne anlaşılması gerektiğini Habermas, *Legitimation Crisis* adlı çalışmasında oldukça teferruatlı bir şekilde anlatmaktadır. Habermas kriz çözümlemesine krizin tıptaki kullanılan anlamıyla başlar. Buna göre uzmanların hastalanan organizmanın öz-iyileştirme gücünün kendini iyileştirme için yeterli olmadığına kanat getirdikleri hastalık aşaması kriz olarak kabul edilir. Hasta böyle bir durumda kendi gücüne hükmedemediğini hisseder (Habermas, 1992: 1). Bunu toplumsal bir sisteme uyguladığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkar: Kriz denilen şey ekonomik alanda başlar. Ekonomideki bozulmanın önüne geçilmedikçe bireyle iktisadi alan arasında aracılık yapan yönetenlerin meşruiyeti zayıflamaya başlar. En nihayetinde bu, sistemin devamı için gerekli gelenekleri erozyona uğramasına, çalışan bireylerde bir motivasyon krizine yol açar (33-34). Habermas'ın liberal kapitalist sistem için başvurduğu bu çözümleme Osmanlı'nın sistemsel bir çözümlemesi için de yararlı olacaktır.

Osmanlı ekonomisi; nüfus artışı, uzun savaşlar,[50] coğrafi keşifler,[51] içteki çelişkiler[52] gibi bir dizi faktörün etkisiyle 16. yüzyıl boyunca zayıflamaya başlamıştı. Bunun göstergeleri paranın değer kaybı (tağşiş), buna mukabil meta fiyatlarının yükselmesi, yani enflasyon oldu. Ekonomideki bu krizin Osmanlı yönetiminde bir meşruiyet krizine neden olduğu aşikârdır. Bu dönemde sayısız yetkili, özellikle başvurdukları iktisadi politikalar nedeniyle kimi zaman kapıkulu

50 Savaşların uzamasının bir nedeni Osmanlı dışındaki dünyadaki askerî-teknolojik gelişimlerken; bir nedeni de İran ve Batı'ya karşı açılan iki cepheli bir savaşın olmasıydı. Savaşların uzaması, sefer harcamalarındaki artış bir yana, Osmanlı ekonomik dinamizminin önemli bir kaynağı olan yeni toprakların fethi ve ganimet elde etme konusunda ciddi sıkıntıların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

51 Coğrafi keşifler neticesinde Osmanlı üzerinden geçen ticaret yollarına alternatif rotaların gelişmesiyle Osmanlı'nın elde ettiği birtakım vergi kaynakları azalırken, sömürgecilik neticesinde Avrupalı güçlerin elde ettiği değerli madenler ekonomi üzerinde enflasyonist bir baskı kurmuştu. Uzun vadede merkantilizmin gelişmesi Osmanlı ekonomisini bağımlı bir konuma itmiştir.

52 Osmanlı yönetenleri kuruluşundan itibaren içindeki ademimerkeziyetçi eğilimlere karşı çok-boyutlu bir mücadeleye girişmişti. Kimi zaman bu, taht kavgaları üzerinden açık bir mücadele ya da isyan/eşkıyalık bahanesiyle açık bir müdahale şeklinde tezahür etti. Kimi zaman da daha yumuşak politikalar uygulandı. Bu anlamda en önemlilerinden birisi timar sisteminin alternatif güç odaklarının gücünü törpülemek için yeniden örgütlenmesi oldu. Timar sisteminin merkezileşme doğrultusunda yeniden örgütlenmesi tersi bir etki yaratarak devletin kırsal ekonomik kontrolünü sarsıcı bir rol üstlendi. Bu konuda daha geniş bir tartışma için bkz. (Soyudoğan, 2012).

askerlerinin, kimi zaman sipahilerin ya da halkın talepleri doğrultusunda idam edildi. Klasik Osmanlı tarihçileri her ne kadar bu olaylara azmettiricilerin azgınlığı şeklinde yaklaşsa da bu, açık bir şekilde oluşan bir meşruiyet krizine işaret ediyordu. Bunun en dramatik işareti ise ilk defa bir Osmanlı padişahının (II. Osman) aleni bir şekilde tahttan indirilip öldürülmesi oldu. Bütün bunlara paralel olarak bireylerde bir motivasyon krizi olduğu da açıktır. Gerek timarlı sipahilerinde gerekse de diğer askerlerde görevlerini yerine getirme konusunda bir isteksizlik olduğunu dönemin sayısız belgesi ifade etmektedir. Vergi veren halkta (reaya) ise yoğun bir şekilde var olan geleneksel feodal bağları koparma eğilimleri iyice yaygınlaşmıştı. Karşımıza celali isyanları/eşkıyalığı olarak çıkan yaygın toplumsal kargaşayı bu bağlamda değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Timar sistemi üzerinden baktığımızda sistemik kriz özellikle iki şeye yol açıyordu: Her şeyden evvel, *ecnebilik* kavramının belirginleşmesiyle birlikte asillik kavramı da mülkiyet kavramını içerecek şekilde derinleşiyordu. Örneğin, Müslüm'le Kurd'un ailesi arasındaki davalar ikinci tarafın timarı bir nevi kendi özel mülkleri olarak gördükleri izlenimini vermektedir. İkinci olarak, eşitsiz mücadele koşullarının derinleşmesi bir anomik krizi tetikliyordu. Toplumsallığın ya da geleneksel toplumsal normların geri planda kalıp bireyselliğin yükselişe geçmesi ya da bireyin toplumsal hayat karşısında acziyet içine düşmesi olarak tarif edebileceğimiz bu durum her türlü hak gaspı, hile, rüşvet, şiddet teşebbüsleriyle kendini belli ediyordu.[53] Elbette bu fiillerin hiçbirisi o gün ortaya çıkmış değildi. Ancak bu durumu bir krize dönüştüren süreç, sayısız şikâyete konu olmaya başlamasıyla alakalıydı.[54] Şikâyeti ya da şikâyetler sonucunda alınan tedbirleri burada Habermas'ın hasta organizmasındaki bağışıklık siteminin tepkilerine benzetebiliriz. Ve bir kriz durumu söz konusuysa bağışıklık çok da işe yaramamaktadır.

Şikâyetin timar sisteminde neye karşılık geldiği aşağıdaki tabloda daha iyi görülecektir. Divane Müslüm'ün yaşadığı dönemi kapsayan dönem incelendiğinde Vidin'deki ihtilaflı timar vakalarının 1610-1630 yılları arasında patlama yaptığı görülebilir.[55]

---

53 Durkheim anomi ile yerleşik kural ya da normların işlevsizleşmesi durumunu kasteder. Habermas'ın söylediklerine paralel olarak Durkehim (2013: 241-284), özellikle iktisadi kriz dönemlerinde "anomi"nin derinleştiğine, bunun da birey üzerinde intihara kadar varacak bir sürece neden olduğunu belirtir.

54 17. yüzyılda şikâyet bürokratik anlamda yeni bir kurumsallaşmaya yola açtı. Şikâyetlere konu olan sorunların çözümüne dönük alınan kararlar Şikâyet Defteri adı verilen yeni bir defter türünde kaydedilmeye başlandı.

55 Kayıtlardan anlaşıldığı üzere, bu dönemdeki savaşlar timar ihtilafları üzerinde çok büyük rol oynadı. Kayıt defterlerinin cepheden cepheye gönderilmesi, savaşa gidenlerle gitmeyenlerin iyi bir şekilde tespit edilememesi, cephedeki komutanların beylerbeyleri ve merkez dışında üçüncü bir timar tevcih merciine dönüşmesi, savaşlarda motivasyonun sağlanması açısından yapılan tevcih ve terakkilerin (zamlar) karşılıksız çıkması bu ihtilaflarda önemli rol oynadı. Bu figüre bir de sepet timarlar eklenince timar sistemindeki karmaşa daha iyi anlaşılacaktır.

TABLO 1
Vidin'de İhtilaflı Timar Kayıtlarının Toplam Timar Kayıtlarına Oranı

Yıl	*Toplam timar kaydı*	*Nizalı timar kaydı*	*Niza oranı (%)*
1590-1599	235	2	0,9
1600-1609	146	3	2,1
1610-1619	147	20	13,6
1620-1629	218	35	16,1
1630-1634	287	28	9,8
1640-1649	98	4	4,1

Bu tablo birkaç noktayı aydınlatması açısından önemlidir. Birincisi, 1632-1633 yılında timar sistemine yapılan timar müdahalesinin neden yapıldığı ve ne oranda başarı sağladığını görebiliyoruz.[56] İkincisi, şikâyete konu olan fiilin gerçekte işlenip işlenmediği bir tarafa bırakırsak, bu yönteme başvurulması, mağduriyet psikolojisinin yerleşmesi ve değer bilincinin gelişmesi gibi iki faktörden en az birisinin gerçekleşmesini zorunlu kılar. O dönemin tipik örnekleri sayılabilecek Müslüm'ün davalarına bakıldığında tarafların kendini nasıl mağdur gördükleri, karşı tarafı suçlu göstermek için değer yargılarını nasıl ön plana çıkardıkları daha iyi anlaşılacaktır. Kriz dönemlerinde ahlâki normlardan bir sapma olduğu saptamasını sosyoloji ve tarih literatüründe bolca bulabiliriz. Fakat burada altını çizmek istediğim nokta, krizin ahlâki değer yargılarının keşfi ya da yeniden keşfinde önemli bir rol oynadığıdır. Daha önce belki de şikâyet edilemeyecek kadar önemsiz ya da normal gibi duran bir fiil kriz döneminde son derece normatif bir yargının nesnesi olabilmektedir. O halde burada esas olan, yerleşik bir toplumsal normdan sapmadan ziyade, sorun olarak görülen durumun anlaşılması ve ona dönük çözüm üretilmesi için elzem görülen "sorunsuz halin" betimlenmesi çabasından ibarettir. Bu anlamda çoğunlukla idealize edilen kriz öncesi dönem referans olarak kabul edilmektedir. Böyle olunca da var olan değişim ister istemez iyiden kötüye doğru bir sapma şeklinde algılanmaktadır.[57]

Şeyhi'nin deyimiyle "ekin" ne öküzlere ne de eşeklere aitse, o zaman kavganın esas müsebbibi son kertede ekin sahibinin kendisidir. Bu bağlamda, devletin krizdeki kendi rolünün farkında olduğundan o kadar da emin değilim. Ancak krizi çözmede belli bazı sorumlulukları olduğunu gayet iyi biliyordu. Fakat bu sorumluluk kullanımı esaslı çözümler üretmekten uzak olduğu için çok da kayda değer bir netice alınamıyordu. En basitinden, yazılı yönetmelikler sade-

56 Bu tabloyu tamamlaması açısından şunun altını çizebiliriz: 1590 öncesi kayıtlarda niza kayıtları bulunmamaktadır. Bu, o dönemde timarda henüz ciddi bir karmaşanın olmamasıyla açıklanabilir. Aynı şekilde, 1660'tan sonraki kayıtlarda da niza oranları oldukça azdır. Ancak bu azlık 1632-1633 teftişinin bir başarısı değil, timarların artık denetlenmemesiyle alakalıydı. Çünkü 1650'lerde nizalarda yeniden bir artış oldu. Ancak 1650'lerden sonra Vidin'de kayıtlarda geçen timarlar iyiden iyiye azaldı. Dolayısıyla üzerinde ihtilaf edilecek, devletin kontrol ettiği dirlikler çok yoktu.

57 O dönemde bu denli bir kavrayışın olmasının bizim açımızdan yadırgayıcı bir tarafı olamaz. Ancak bu eğilim modern tarihyazımına da sirayet etmiştir. Osmanlı tarihinin daha geleneksel olarak kabul edilen bir yorumu var olan dönüşümü sapma olarak kabul eder.

ce dar bir alana cevap verebiliyordu. Alışılmışın dışında kalan sorunlar için çözümler genelleştirilemiyordu. Bu da benzer sorunların tekrar tekrar ortaya çıkmasının önüne geçilmesini zorlaştırıyordu. Hakeza belli dönemlerde yapılan teftişler, yoklamalar ancak cüzi ve geçici çözümler üretebiliyordu. 1632-1633 yıllarında yapılan genel timar teftişinden sonraki yirmi yıllık dönemde örneğin, divane isimleri neredeyse ruznamçelerden silindi. Ama bu, timar sistemini asillerin öngördüğü o "eski güzel günlerine döndürme"ye yetmedi. Sistemik kriz aşılamadığından timar bürokrasindeki etkinlik yitimi had safhaya çıktı.[58] Artık ne timar gelirleri ne de o gelirlerden faydalanalar eskisi kadar verimli bir denetime tabi tutulabiliyordu. Devlet timar sistemi üzerinde denetimini yitirdikçe dirlikler ya birilerinin elinde toplanmaya başladı ya da devletin doğrudan gelirleri arasına katıldı. Böylece daha önceki dönemlerde daha sınırlı bir alanda uygulanan iltizam yaygınlaşma eğilimi gösterdi. Sonuç olarak timar sistemindeki kriz aşılamadığından alternatif sistemler ister istemez gelişmeye başladı.

Bütün bunlar Divane Müslüm'ün hikâyesinin neden başka türlü değil de, bu şekilde vuku bulduğunu açıklıyor herhalde; ya da bu hikâyenin Osmanlı tarihi açısından ne anlam ifade ettiğini. Ama tüm bunlar Müslüm'ün kırk üç yıl gibi uzunca bir süre boyunca neden pes etmek yerine çoğunlukla beyhude bir mücadeleyi tercih ettiğini açıklamıyor aslında. Bu, onun kişiliğinin bir parçası olabilir. Her şeyi bir tarafa bırakırsak o inatçı, aptal, naif, kurnaz gibi özelliklerden bir ya da fazlasına sahip görünümü çizebilir. Ama bu bireysel yakıştırmalar bu olayın dahil olduğu genel bir toplumsal olguyu açıklamaz.

İşin doğrusu Müslüm'ün hayatının kölelikten çok da bir farkı yoktur.[59] Bir savaş esiri olmuş da olsa, fakirlikten kaynaklı bir durum da olsa onu serhatlerde kelle koltukta maceradan maceraya atılmaya iten neden, ilk etapta bir zorunluluk ya da çaresizlikten olabilir. Çoğunlukla da kişinin içinde yaşadığı olumsuz koşulları sürdürmesinin nedeni olarak öğrenilmiş çaresizlik gösterilir. Bilakis o, koşullarına meydan okuyan, onun üstesinden gelmeye çalışan, bu anlamıyla da çok rasyonelce kararlar alabilen birisidir. Çelişkili gibi gelebilir, ancak köle hayatını sürdürmesinin nedeni aslında neredeyse bitmek bilmez sabrı ve umududur. O zaman esas sorgulanması gereken bu umudun kaynağıdır.

Umut özünde, istenmeyen bir durumdan kurtulmak için maddi ya da manevi iki tür ödülden en az birisinin gerçekleşmesinin beklendiği bir durumu ifade eder. Kişi psikolojik bir süreç neticesinde bu beklentinin içine girebileceği gibi,

58 Bu etkinlik yitimi 1570-1580'li yıllardaki tahrir işlemlerinde belirginleşmeye başladı. Birçok yerin tahrirleri düzgün yapılamadı. Esas vahimi ise, bazı istisnalar dışında, bundan sonraki timar işlemleri hep bu sorunlu kayıtlar üzerinden yapıldı. Bu etkinlik yitimini ilk fark edenlerden birisi 17. yüzyılın başlarında Defter-i Hakanî *emini* olan Ayn Ali oldu. Ali her ne kadar bazı çözümler önerse de fiiliyatta bunlar çok da işe yaramadı. 1630'lara gelindiğinde bazı timarların artık devlet kayıtlarından kaybolduğu ortaya çıktı. Düzenli kayıt sistemi uygulanmasına rağmen hangi timarin gerçekte kimin elinde olduğu tam olarak kontrol altına alınamadı.

59 Müslüm'ü burada köleleştiren şey onun yıllarca normal koşullarda emeğinin bedeli sayılan bir karşılıktan mahrum kalması ya da bırakılmasıdır.

dışsal faktörler neticesinde de bu beklenti pekâlâ oluşturulabilir.[60] Her halükarda kişi sistemin dışına çıkmaya çalışmak yerine sistemin içinde kalmak için çaba sarf edebilir. Böylece kişi kendini köleleştiren mekanizmanın bir parçası gibi hareket etmekle ondan kurtulacağına kendini ikna eder. Müslüm'ün örneğinde olan tam da budur. O, koşullarından kurtulmasını sağlayacak bir ödül olduğunu, bunu elde etmek için de beklenildiği gibi kölelik koşullarını devam ettirmenin zorunlu olduğunu düşünür. Ödülün yükseltilmesi de umudun diri tutulmasını sağlar aslında. Burada devletin yaptığı bir nevi sınırlı bir stokla hizmet karşılığı sınırsız bir borçlanma yapmaktır. Bu dengesiz ekonomik ilişkinin devamı da eşitsiz koşulları olan bir rekabet üzerinden sağlanmaktadır. Bu ilişkide dezavantajlı olan tarafın elindeki tek şey devletin verdiği sözler üzerinden dağıttığı umuttan başka bir şey değildir. Boşuna dememişler: Umut "fakirin ekmeği", "iyi bir kahvaltı fakat kötü bir akşam yemeğidir."

KAYNAKÇA

Baş, E. (2005) "Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet Beklentisi ile ilgili Bazı Veriler", *Dinî Araştırmalar*, 7(21): 163-177.

Durkehim, E. (2013) *İntihar*, Pozitif Yayınları, İstanbul.

Fleischer, C. (1986) *Bureucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton Univeristy Press, Princeton.

Fleischer, C. (1999) "Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisi'nin Gelişimi" Eren, G. (der.) *Osmanlı* (c. 7) içinde, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 149-161.

Fodor, P. (2000) "Makin a Living on the Frontiers: Volunteers in the Sixteenth-Century Ottoman Army" Geza, D. ve Fodor, P. (der.) *Ottomans, Hungarians, and Habsburgs in Central Europe* içinde, Brill, Leiden, 229-263.

Habermas, J. (1992) *Legitimation Crisis*, Polity Press, Cambridge.

İnalcık, H. (1987) *Hicrî 835 tarihli Sûeret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid*, TTK Yayınları, Ankara.

İnalcık, H. (2003) *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

İnalcık, H. vd. (2013) *1445 Tarihli Paşa Livâsı İcmal Defteri*, TTK Yayınları, Ankara.

Jorga, N. (2009) *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi c. 3*, çev. Kemal Beydilli, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.

Karpat, K. (1974) "The Stages of Ottoman History, A Structural Comparative Approach" Karpat, K. (der.) *The Ottoman State and Its Place in World Histord* içinde, Brill, Leiden, 79-98.

Koçi Bey, (2007) *Koçi Bey Risaleleri*, Seda Çakmakcıoğlu (haz.), Kabalcı, İstanbul, 2007.

Naima, (2007) *Tarih-i Na'îmâ C.1*, TTK Yayınları, Ankara.

Peçevi, İ. (1969) *Peçevi Tarihi (c. 2)*, Neşriyat Yurdu, İstanbul.

Solak-zâde, (1989) *Solak-zâde Tarihi c. 2*, Vahid Çabuk (haz.), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Soyudoğan, M. (2012) *Reassessing the Timar System: The Case Study of Vidin (1455-1693)*, Yayınlanmamış doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü, Ankara.

Yücel, Y. (1988) *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Kitâb-ı Müstetâb; Kitabu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn; Hırzü'l-Mülûk*, TTK Yayınları, Ankara.

60 Çaresizlik durumunda kişi kimi zaman "mutluluk oyunu" ya da "Polyannacılık" olarak bilinen bir psikolojik süreçle kendini motive eder. Umudu dışarıdan empoze eden en büyük faktör ise bir nevi umut tacirliğidir. Köleyi efendisine bağlayan en büyük güç efendinin onun yüzüne kurtuluş kapısının hiçbir zaman tam olarak kapatmamasıdır. Bu, umudu perçinler. Günümüzde loto çekilişleri, fırsat eşitliği gibi söylemler bu minvalde değerlendirilebilir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) kaynakları
BOA-DFE.RZ.d 68.
BOA-DFE.RZ.d 236.
BOA-DFE.RZ.d 405.
BOA-DFE.RZ.d 411.
BOA-DFE.RZ.d 498.
BOA-DFE.RZ.d 498.
BOA-DFE.RZ.d 522.
BOA-DFE.RZ.d 1058.
BOA-MAD.d 01.
BOA-MAD.d 70.
BOA-MAD.d 97.
BOA-TT.d 22.
BOA-TT.d 2M.
BOA-TT.d 977.
BOA-DFE.RZ.d 214.
BOA-DFE.RZ.d 229.
BOA-DFE.RZ.d 236.
BOA-DFE.RZ.d 341.
BOA-DFE.RZ.d 452.
BOA-DFE.RZ.d 522.

Anderson'un rüzgârı

EBRU DENİZ OZAN

BENEDICT ANDERSON
SINIRLARI AŞARAK YAŞAMAK
METİS YAYINLARI, 2017, 176 SAYFA

Türkçe'de *Hayali Cemaatler* ve *Üç Bayrak Altında* isimli kitaplarıyla tanıdığımız Benedict Anderson'ın, bir akademisyen ve sosyal bilimci olarak yaşamından kesitler paylaştığı kitabı *Sınırları Aşarak Yaşamak* 2017 yılında Metis tarafından yayımlandı.

Türkiye'deki üniversitelerin ya da genel anlamda akademinin bilim ve bilgi üretme kapasitesinin, eğitim verme yeterliliklerinin her açıdan sorgulanır hale geldiği, bu meseleleri dert edinen çok nitelikli akademisyenlerin bir gecede KHK'larla üniversitelerin dışında bırakıldığı, kalanların da derin bir kuşatılmışlık hissiyle donuklaştığı, bir tür sessiz bir bekleyiş ve erteleme ruh haline büründüğü bugünlerde, üniversiteye, akademiye, akademisyenliğe dair düşünmeye iten, ama bunu yaparken içinde bulunduğumuz koşulların hem zamansal hem de mekânsal sınırlarını, yani tarihselliğini fark etmemizi sağlayan, bu anlamda nefes aldıran, zaman zaman gülümseten, kişisel olarak sağaltıcı bulduğum bir kitap.

Kitaptaki deneyim ve fikir zenginliğini ne ölçüde bu tanıtıma taşıyabilirim bilmiyorum ama şunu garanti verebilirim: Okuyucu burada anlatılandan çok daha fazlasıyla karşılaşacaktır.

Kitabın tümüne Anderson'ın doğal, samimi, zekâyla süslenmiş üslubu damgasını vuruyor. Yaşadıklarını bu güzel üslupla aktarıyor. Çarpıcı olan, bir akademisyenin sosyal ya da zihinsel konumunun aslında deneyimleriyle, yaşadıklarıyla ne kadar doğrudan ilgili bir şey olduğunu göstermesi. Örneğin *Hayali Cemaatler*'deki ironik dilin ve dokundurmaların ardında aslında Cambridge Üniversitesi yıllarında İngiliz ırkçılığı ve emperyalizmiyle yüzyüze geldiği bir olayda ilk kez duyduğu öfkenin dışavurumu olduğunu dile getiriyor. 1956 Süveyş Krizi sırasında, Mısır'ın işgal edilmesini protesto eden Hintli ve Seylanlı protestoculara saldıran İngiliz öğrencilere tanık olmasının ve onları engelleme çabasının, daha sonra hem Marksizm'den hem de Avrupa dışındaki sömürgecilik karşıtı milliyetçilikten etkilenecek olmasında rol oynadığının altını çiziyor (s. 29). Yine Cambridge Üniversitesi'ndeki Sanat Sineması'nın uluslararası sinema gösterimlerinin, özellikle Japon sinemasının ve siyah-beyaz filmlerin hem Japon kültürüyle yaşadığı bir ömür sürecek gönül ilişkisinin başlangıcı olduğunu hem de sahip olduğu sinema estetiğinin temelini oluşturduğunu belirtiyor (s. 28). Ya da daha da küçük yaşlardayken okula gidip gelmeleri için (*New Left Review*'un editörlüğünü yürütmüş, İngiliz Yeni Sol'u içerisindeki önemli isimlerden biri olan kardeşi Perry Anderson'dan bahsediyor) alınan ilk bisikletlerinin "sınıf mücadelesi ve dinsel çatışmayla tanışmalarına vesile" olduğunu söylüyor; Amerika'da okula gitmek için geçtikleri Katolik mahallesinde onları yarı-İngiliz züppe Protestanlar olarak gören mahalle çocuklarından yedikleri dayağı dinsel, sınıfsal ve ırksal bağnazlığın etkileri üzerine aldıkları yararlı bir ders olarak niteliyor (s. 21). Kitapta, Anderson'ın özel hayatını ifşa etmeyi tercih etmeden, okuyucuyu özel hayatının ayrıntılarına boğmadan, çalışmaları ve kendi hayatı arasında incelikli bir anlatı dengesini başarıyla kurduğunun da altını çizmek gerekiyor.

Yazar kitapta bölge çalışmalarına, saha araştırmalarına ya da karşılaştırma çerçe-

velerine ilişkin, deneyimden süzüldüğü ve geriye dönük incelikli bir düşünüşün ürünü olduğu çok açık olan birçok tespite yer veriyor. Bunlar aslında akademisyenin içsel yolculuğunun, duygu ve deneyiminin, çalışmalarının ne kadar merkezinde durduğunu gösteriyor.

Örneğin, kendi birikimi ve deneyiminden yola çıkarak, edebiyat ve sinemayı başka birçok ülkeyle bağ kurmanın bir yolu olarak görüyor; dil sayesinde Endonezya, Siyam ve Filipinler'le derin bağlar geliştirmenin kendisi açısından kolay olduğunu söylüyor (s. 33). Özellikle bölge çalışmalarını diğer disiplinlerden ayıran şeyin akademisyenin çalıştığı yerlerle ve oradaki insanlarla kurduğu bu bağ olduğunu belirtiyor (s. 144).

"Yabancılık ve eksiklik deneyiminin" iyi karşılaştırmalara yol açacağını söylemesi bir başka örnek. Gidilen ülkenin dilini keşfetme döneminin, yabancılık ve tuhaflık halinin korunduğu dönemin sezgilere normalin çok üstünde bir hassasiyet, bunun sonucunda da gözlem ve karşılaştırma gücü kazandırdığını ve iyi karşılaştırmaların da en çok bu noktada kendini gösterdiğini ileri sürüyor (s. 93, 117). Yine emeklilik döneminde gençliğine, çocukluğuna dönerek oradaki tutkularını (roman yazmak ve sinema) akademik çalışmalarına nasıl entegre ettiğini, örneğin *Üç Bayrak Altında* kitabının başlığının ardında çocukken okuduğu bir romanın etkisinin olduğunu aktarması çarpıcı. Aslında yalın, merakımızı besleyen ve belki bizi doyuma ulaştıracak olan şeyin geçmişimizden, çocukluğumuzdan, oralardan beslenen tutkularımızdan geçtiğini göstermesi bakımından da önemli. Belki de samimi, yalın, kendimizi ifade eden, varlığımızın izini taşıyan, bizden beslenen ve sonuç olarak toplumsal bir karşılığı olan bir akademik faaliyette bulunmanın koşulunun bu olabileceğini bize hatırlatıyor.

Saha deneyimleri, Bölge ve Karşılaştırmalı Çalışmalar'ın evrimi

Kitapta birinci elden, dönemin tanığı olan bir akademisyenden Bölge Çalışmaları'nın yükselişine, tarihine ilişkin genel bir değerlendirme yer alıyor. Yazar'ın Cornell Üniversitesi'nde Güneydoğu Asya programının gelişimi çerçevesinde dönemin siyasal ve ekonomik değişimlerine referansla, değişen eğitim politikalarını ve kurumsal yapıları ele aldığı bölüm (Bölge Çalışmaları) akademinin tarihselliği, değişen araştırma paradigmaları ve bunlarda etkili olan sosyoekonomik süreçleri gözler önüne seriyor.

Yazarın ilk saha deneyimini anlattığı bölüm oldukça etkileyici gözlemlere dayanıyor; çok eğlenceli ve samimi bir anlatımı var. Endonezya'da karşılaştığı olaylardan, örneğin küçük çocukların futbol oynayışının ya da Endonezya'da deliliğe bakışın onda yarattığı şoktan (ayrıntıları okurlara bırakıyorum) bahsediyor. Japon askerî yönetiminin propaganda servisi Sendenbu'nun "absürd yalanlarla" dolu olması muhtemel dergisini keşfedişi onu o kadar heyecanlandırıyor ki dergiyi "o kadar güzel bir dergiydi ki, Endonezya'da çıkarılan gelmiş geçmiş en güzel dergi" olarak tanımlıyor (s. 70). Bu gözlemler ve aktardıkları, başka bir ülke çalışmak ya da karşılaştırmalar yapmaya ilişkin kitap boyunca söyledikleri, saha çalışması ya da karşılaştırma çalışmaları yapmamış birine bile heyecan ve ilham verici gelebilir. Saha çalışması yapmış ya da yapmayı düşünen herkesi bu gözlemleri aktarması, paylaşması konusunda da ikna edip heyecanlandırabilir.

Kitapta, 1960'larda Amerika'da "Karşılaştırma" kavramının yaygınlaşması, geçirdiği değişim ve Modernleşme Kuramı'nın ve Davranışçılık'ın karşılaştırma çerçevelerinde belirleyiciliğine de yer veriliyor. Yazarın Doğu-Batı karşıtlığı çerçevesinde baş-

layan Karşılaştırma Çalışmalar'ının (*Cava Kültüründe İktidar Kavramı*), ulus ve ulus-devleti temel alan karşılaştırma tarzına doğru genişlediğini (*Hayali Cemaatler*), oradan da küresel iletişim biçimlerini de içeren bir karşılaştırma tarzına (*Üç Bayrak Altında*) doğru evirildiğini, kendi çalışmalarına referansla ve bu çalışmaların ardındaki motivasyon ve düşünce tarzıyla ilişkilendirerek göstermesi çok değerli. Karşılaştırmanın bir yöntem, hatta akademik bir teknik olmayıp söylemsel bir strateji olduğunu vurgulaması oldukça çarpıcı: Bu çerçevede, benzerliklerin mi farklılıkların mı karşılaştırılacağı sorusunun önemli olduğunu, en öğretici karşılaştırmaların ise en şaşırtıcı karşılaştırmalardan çıkacağını (Japonya ve Çin değil de, Japonya ve Meksika karşılaştırması gibi), ayrıca bir ülkeyi kendi içinde, eski dönemleriyle de karşılaştırmanın en az uluslararası karşılaştırmalar kadar değerli olduğunu ve karşılaştırma yapanın kendi koşulları, sınıfsal konumu, toplumsal cinsiyeti, yaşı ve anadili gibi özellikleri üzerinde düşünmesinin yararlı olduğunu vurguluyor Anderson. Yazara göre dil duvarı aşıldığında, gidilen ülke araştırılmaya başlandığında hem yaşadığınız ülke için hem de geldiğiniz ülke için her şeyin sorgulandığı, keşfedildiği ve farkına varıldığı bir süreç başlamış oluyor (s. 115-117).

Disiplinlerarasılık

Kitabın Disiplinlerarasılık bölümünde üniversite kurumunun Avrupa'da dönüşümü, disiplinlerin ortaya çıkışı ve birbirleriyle ilişkisi hakkında yalın, güzel bir tarih anlatısı bulabilirsiniz. *Hayali Cemaatler* kitabının hangi sorularla başladığı, nasıl örüldüğü disiplinlerarası araştırmanın güzel bir örneği olarak okunabilir. Yazara göre, kitabın beslendiği kaynakların çeşitliliği (siyasal iktisat, tarih, antropoloji, edebiyat, filoloji alanlarından farklı isimler) onu disiplinlerarası ya da disiplinler-üstü bir kitap yapmasa da kitabın sahip olduğu, disiplinlerin sınırlarını aşan, zengin ve kapsamlı çerçevenin ardında yazarın aldığı karşılaştırmalı siyaset bilimi eğitimi bulunuyor (s. 137).

Disiplinlerin elbette kendi sınırları, kendine göre kuralları olacaktır, yazar bunun bilincinde olmak gerektiğini söylüyor. Yazara göre, her disiplinin kendi tarihiyle ilgili bir dersin var olması, disiplinlerin entelektüel duvarlarının kökenlerini, gelişimlerini öğrencilerin fark etmesini sağlayacaktır. Aynı zamanda disiplinlerin etrafındaki çitlerin yıkılması da gerekir: Bunun bir yolu, özellikle yüksek lisans düzeyinde başka disiplinlerden yazarların zorla da olsa derslerin okuma listelerine eklenmesi ve farklı disiplinlerden öğrencileri de cezbedecek derslerin açılmasıdır (s. 138-139). Aslında bu kitabın kendisi, uzmanlaşma eğiliminin egemenliğini sürdürdüğü, disiplinlerarası ilişkilerin kurulmasının güç olduğu bir dönemde akademinin, akademik çalışmanın aslında hayatın her alanına (sanat, kültür, dil, toplumsal pratikler) değdiğinin ve değebileceğinin göstergesi olarak da görülebilir.

Özgürlük yolunda savaşan kurbağalara tavsiyeler: "Rüzgârı bekle", "kabuğun dışına çık"

Kitabın son bölümünde yazar, Endenozya'da gitmek istediğiniz yeri söylemek istemediğinizde ya da henüz karar vermediğinizde kullanılan sözü anımsatarak –"Bir rüzgâr bekliyorum"– üretken bir akademik hayat için macera ruhunun şart olduğunu, konumundan memnun bir akademisyenin ne limandan ayrılmaya çalışacağını ne de rüzgârı bekleyeceğini dile getiriyor: Önemli olan rüzgârı aramaya hazır olmak ve o rüzgâr estiğinde cesaret gösterip peşinden gitmek... (s. 160).

Kitap, akademisyenin içindeki düşmanla yüzleşmesi, yani parçası haline gelip kanıksadığı akademik yapılara karşı şüpheci ve özeleştirel bir duruş geliştirmesi çağrısı yanında, milliyetçilik ve küreselleşme gibi genç akademisyenlerin etkileşim halinde bulunduğu iki sürecin sorunları ve ufuk daraltıcılığının farkında olma çağrısı da yapıyor. Milliyetçilik ve küreselleşme, bakış açılarını kısıtlama ve meseleleri basitleştirme eğilimi olan süreçler olsa da bu iki sürecin sunduğu özgürlükçü imkânların harmanlanmasına ihtiyaç duyulduğunu, "özgürlük savaşçısı" genç akademisyenlerin önündeki sorunun ve temel ihtiyacın bu olduğunu ileri sürüyor. Örneğin, Bölgesel Çalışmalar aslında başka dillerle teması sağlayarak başka kültür ve tarihlerle temas etmeyi ve empati kurmayı beraberinde getirebilir, anadilde yazmak ve üretmek Amerikan hegemonyasına direnmek anlamına da gelebilir; darkafalı milliyetçiliğe düşme tehlikesine dikkat edildiğinde.

Kitap, Tay ve Endonezya dilinde ortak olan, yarım hindistancevizi kabuğu altında yaşayan, yani tüm evreni o kabuktan ibaret zanneden, darkafalı, kibirli, kendi evine çakılıp kalmış bir kurbağa tasvirinden bahsediyor. Anderson kitabın sonunda, şüpheci ve özeleştirel duruşun öneminin altını çizerek Marx'ın işçiler için söylediği şeyi genç akademisyenlere öneriyor: "Özgürlük yolunda savaşan kurbağalar yarım hindistancevizi kabuklarının altında büzüldükçe kaybedecekler, dünyanın bütün kurbağaları birleşin!"

Akademisyenlerin ne ölçüde işçi sınıfıyla özdeşleştirilebilecekleri tartışmalı olsa da akademisyenlerin sosyal konumlarını, çağlarında nerde durduklarını ve neyin parçası olduklarını sorgulamaları çağrısı çok değerli gözüküyor. Bu da ancak bu tür bir özdüşünümle mümkün; çağımız ötesinde bir şeyler görmek, umut kırıntıları bulmak ve tutunmak için.

Günümüzde kurbağalar belki üzerindeki kabukları kırdılar ya da belki korunaklı kabuk kırıldı; akademi yeniden şekilleniyor: Var olan kurumların ötesinde, belirsizliği, içinde yaşadığımız koşulların dayatmasını aşan bir akademi mümkün mü? Mümkünse bunun koşulları neler olacak? Hangi sorular merakımızı canlı tutabilir, ürettiğimiz bilginin pratik işe yararlılığını nasıl ölçebiliriz? Bunlar üzerine düşünmek, akademinin ne kadar bağlamsal olduğunu anımsamak, bu anlamda bir süreklilik görmek ve alternatif formlar ve yapılması gereken üzerine düşünmek için ufuk açıcı bir kitap *Sınırları Aşarak Yaşamak*.

Abstracts (İngilizce özetler)

Conspiracy Theories as a security tool and the role of doxosophers

İSMET PARLAK - YAĞIZ ALP TANGÜN

This article examines the historical role of conspiracy theories in art of government as a security discourse practice in modern political life, specific to Turkey. In this context, it is discussed that conspiracy theories within knowledge-power relations can be understood as a reasoning and discourse practice in perceiving political realm. This suggests that conspiracy theories are used as a government practice given the neo-liberal security conception. Theoretical framework of this argument is designated by focussing on transforming media-capital-power relations and Foucault's governmentality concept.

In the analysis part, it is examined by the method of CDA that conspiracy theory discourses are used in the moments/process of crisis and social construction through the newspaper columns of columnists as technician of opinion on the fact samples created between 2013-2017 years in Turkey. The usage of conspiracy theories updated by New Turkey image as a security device is evaluated by language strategies used in columns.

Keywords: conspiracy theory, governmentality, security, technician of opinion, political discourse, doxa.

*

Domestic but always missing sincerity in politics and culture: A discussion within the context of Critical Theory

MESUT YÜCEBAŞ

The discourse of sincerity often appears in everyday life. Sincerity has some social meanings. These can be in the cultural and political dimension. In this case, political and cultural forms of sincerity are questioned by the critical theory perspective. In this context, politicians' discourse, advertising texts, news and TV series can guide us.

Keywords: Sincerity, populer culture, politics, Critical Theory.

*

Heteronomy, autonomy and politics as an autonomy praxis in Cornelius Castoriadis

İLYAS SÖĞÜTLÜ

Who has formed the history and the societal realm in which we live? We are inclined to respond to such a question with reference to a number of overt or covert assumptions. If people think that they have brought the past along with the society they live in into existence and this creation proceeds in time, it is called autonomy. If they consider the world as a consequence of multiple elements such as God, faith or laws of the history and consider themselves as submissive figures who adapt to this flow, it is called a state of heteronomy. Two main human activities allowing autonomy are philosophy and politics. The consciousness of autonomy is however a prior factor for those activities. In the absence or deficiency of this consciousness, autonomy is replaced by heteronomy.

Keywords: Castoriadis, heteronomy, autonomy, self-reflection, politics.

*

City, sovereignty and conflict zones

DENİZ YONUCU

This article tackles the relationship between counterinsurgency and counterviolence. Focusing on the case of Istanbul's dissident working-class neighborhoods, the article illustrates how creation of "low-intensity conflict zones" is central to maintenance of state sovereignty. The article argues that the violence and counterviolence contained in the places of the dissident populations should be understood within the context of French and US Cold War counter-insurgency strategies that are later exported to the Global South. Within this frame, the author approaches to the urban violence in Turkey from the vantage of counterinsurgency strategies, which are concerned with providing order by provoking conflict and counterviolence.

Keywords: Istanbul, dissent, counterinsurgency, urban violence, low intensity conflict.

*

Liquid organizing and tourist gazes: The case of management and organization studies

ALPER ASLAN

Contemporary liquid modern world demands to be entrepreneur, competitive and self-responsible; in this world stillness make people losers. Being liquid and adapting to the market bring success. Liquid organizing increases inequalities. Bauman uses the metaphors of tourist and vagabond to emphasize the inequalities of contemporary world. The vagabonds are the waste of liquid modern world. Tourists adapt to liquid organizing and consumer culture. For them, the world is a space of interestingness and innovation. They are indifferent to the contemporary problems and inequalities.

This study, drawing on Bauman's tourist metaphor, refers to the indifference of academia to problems and inequalities of contemporary modern liquid world as "tourist gaze". In academia, tourist gaze brings success within the publish or perish game; it enables quick and numerous publications. However, this success cannot be separated from the indifference to the problems and inequalities of liquid organizing. This study assesses three different tourist gazes in management and organization studies that substantially produce knowledge for liquid organizing. Within this context, the first tourist gaze praises liquid organizing, and makes it miraculous. The second tourist gaze reduces scientific rigour to technical rigour. The last tourist gaze values being innovative and interesting.

Keywords: Liquid organizing, Bauman, inequality, tourist gaze, management and organization studies.

*

Different conceptions of home/homelessness in 20th century thought and the analysis of "The House of Asterion" by Jorge Luis Borges

UMUT ŞUMNU

The concept of home/homelessness appears as one of the most prominent and most discussed term within 20th century thought. Beginning with the second half of the 19th century, philosophers and cultural theorists from different disciplines develop different approaches related with the concept of home/homelessness. In that respect, this article first aims to document these divergent understandings of home/homelessness. By bringing the names like Le Corbusier, Heidegger, Gaston

Bachelard, Frederick Kiesler, Freud, Derrida ve Deleuze and their conception of home/homelessness into discussion, the article can find a fertile soil to discuss the story of "House of Asterion", by Jorge Luis Borges, around the concept of home/homelessness.

Keywords: House, home, homelessness, Jorge Luis Borges, "The House of Asterion".

*

A historical view on different religious groups: The Akka Exile of Bahai's (1868)

MUAMMER VOLKAN ATUK

In the Ottoman State, there were always different persons or groups, which were based on Islam or other religions and which claimed to have created a new religion. Mirza Hussein Ali (Bahaullah) is also amongst those who claimed themselves to be prophets and to have created a new religion. Mirza Hussein Ali who developed his own disciplines over the Babism Movement that emerged during the 19th century in Iran, spent most of his life in exile on the Ottoman soils and with the disciplines he developed, he created the Bahai community as a new religious group. As the Bahais were an important political tool for the relations between the Ottoman State and Iran, they was not assessed by the Ottoman State solely on a religious basis. Their presence as a community and their deportation to different counties also served to political purposes.

The Akka Exile of the Bahai's, which represents an explicit example to the fact that claims such as prophecy and mahdism were not considered solely as an ecclesiastical problem during the 19th century but also as a political issue that concerned international relations, constitutes a good illustration for understanding attitudes towards different religious groups within an empire that is in the course of modernization and centralization.

Keywords: Bahaullah, Adrianople, Akka, exile.

*

A Life for a timar: The tragicomic story of Divane Müslüm

MUHSİN SOYUDOĞAN

For the Ottoman Empire, the end of the sixteenth and beginning of the seventeenth century was a period in which the economic crisis was deepened and evolved into a common systemic crisis. In parallel with the economic and social turmoil, the timar, a traditional institution of the Ottoman Empire, began to lose its efficiency. The story of a man, Divane Müslüm, who is trying to get a timar in the

meantime, is important in terms of reflecting the spirit of the period in general and the operation of the timar system in particular. However, the story of Müslüm is important not only for witnessing the historical changes in the macro level, but also for seeing how the ordinary individual has a function in the self-sustaining of the system. Finally, this story shows how Timar Ruznamçe registers can play an important role in creating a life story.

Keywords: *Timar* system, systemic crisis, *divane*, *ecnebi*, *Timar Ruznamçe* registers.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987: 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim

138-139

Zeybek Ekolojinin politikası: Yeni sınırlar, yeni aktörler **Hoşgör-Ece-Konak** Yeşil ekonomi ve küresel iklim değişikliği politikaları **Ertör** Balık çiftlikleri: Gıda güvenliği mi çitleme mi? **Döner** Tanımdan mega projelere el değiştiren topraklar **Doğan** Tarım ve enerji alanında 2023 kalkınma stratejileri **Zeybek** Türkiye'de endüstriyel hayvancılığın seyri **Ünsal** Olası bir süreklilik coğrafyası ve "İstanbul'un metabolizması" **Altay-Ceritoğlu** Kentsel dönüşümün artıkları: Çıkmacılar **Acara** Trakya-istanbul gerilliminde hidro-sosyal döngüler **Aslan-Demir** Organik tarım Türkiye'yi besler! **Akarçay** Aşçıların dünyası: (Daha) lezzetli (mi?), organik (mi?), kârlı (mı?) **Özdoğan** Ekotanım deneyimleri: Topluluklar ve tarım üzerine düşünceler

140

Şimşek Göç ve insan güvenliği: Türkiye'deki Suriyeliler örneği **İçduygu** Suriyeli sığınmacılar: "Siyasallaşan" bir sürecin analizi **Kaya** Suriyeli mültecilerin kentsel alandaki halleri **Rumelili - Karadağ** Göç ve güvenlik: Eleştirel yaklaşımlar **Yıldız - Sert** Göçün jeopolitiği ve Türkiye'nin coğ belgeselleri nasıl yapılacak? **Küçük - Türkmen** Milli cemaatin yeniden inşası sürecinde Demokrasi Nöbetleri **Kurt** Soykırım literatürüne eleştirel yaklaşımlar

141

Irmak-Karabaşoğlu-Dayanç Yazarlarının unuttuğu metinler **Armağan** Geleceği ertelemek: Asım Bezirci'nin mirası **Gürel** İktidarla sınanmak: Sophokles'te tiranlık sorunu **Belge** Tanpınar **Türk** Giorgio Agamben düşüncesinde Kafka'nın izini sürmek **Göktürk** Ortodoks kadınların gözünden gurbetliğe bakış **Savaşkan** 2000 sonrası Türkiye'sinde yerel yönetimler reform süreci **Can** 1980 sonrası toplumsal hareket olarak tutuklu aileleri **Coşkun** Fuhşa giden yolda kâğıtsız göçmen kadınlar **Develi** Siber ırkçı söylemde Türk imgesi ve tarihsel revizyonizm

142

Akçaoğlu - Wacquant Bourdieu'de eylem ve sembolik iktidar **Mercan** Profesyonel suçlunun oluşumunda duygulanımlar ve eğilimler **Özsan** Çıraklık hakkındaki mit ve anlam haritaları **Fırat** Mülkiyet ve müşterek: Göllüce'de toprak mücadelesi **Ocak** Gezi'nin belgeselleri nasıl yapılabilir? Veritabanı belgeseli

143

Beşpınar - Beşpınar Orta üst sınıf laik ve muhafazakârları babalı deneyimleri **Antik** Kürtaj ve maduniyet: Dört kadının öyküsü **Depeli** Temiz düşünce, pis imge: "Bakışımız hâlâ var"ken... **Bilginer** Direniş siyaseti: Direnme hakkı ve siyasal direniş **Özşeker** Ötekileştirme mekanizmasının kuruluşu; marjinallik ve azlık **Soysal** Çatışmaların barışçıl bir çözüme kavuşturulma imkânı **Arar** Komplo zihniyetinin dilsel stratejileri **Çoban** Doğanın metalaştırılması

144

Ansal-Ekinci-Kaşdoğan Bilim, Teknoloji ve Toplum Çalışmaları'na bir giriş **Yetişkin** Bir başka laboratuvar: B(ağ)sal kürasyon Karakaş Toplumsal hareketler, ağlar ve beden Erol Feminist Bilim ve Teknoloji Çalışmaları **Alkan** BTÇ'de altyapılar: GAP'ın kara kutusu **Kayaalp-Arslan** Beklenen İstanbul Depremi ve uzmanlar antropolojisi Ergin Öjeni ve 21. yüzyıl genetik bilimleri **Mutlu** Yurtdışında yasaklı biyoteknolojilerle çare arayışları **Kaşdoğan** "Yaşamın ekonomi-politiği" üzerine bir düşünce deneyi **Ansal-Yıldırım** Sanayi 4.0 ve işgücü: Kadınlar için bir fırsat olabilir mi? Narin Çevrimiçi kapitalizm olabilir mi? **Beşikçi** Tarihyazımında hatırat ve günlükler nasıl kullanılmalı?

145

Günay-Erkol İllet, zillet, erkeklik **Cengiz-Küçükural** Bir tartışma pratiği olarak erkeklik **Topçu** Varsayılan aile kıskacında babalık **Açıkalın-Kineşçi** Bakıcı Erkeklik: Karaman'da güvercin yetiştiricileri **Selek** Şiddetin öznesini kurmak **Öztürk** Risk toplumunda erkeklik ve şiddet **Atılgan** Erkeklerin öldürme hakkı **Cankurtaran** Şiddet faili erkeklerle feminist bir çalışma denemesi **Sezen** Tecârib-i Hayat'ta yeni bir erkeklik imkânı **Damak** Erkekliğin yitiminden queerin bitimine **Atik** *Körburun* romanında çatışan erkeklik temsilleri **Boralıoğlu** Vasat bir erkeklik hali olarak Hilmi Aydın **Şakacı** Baba yarası, ana yarısı... **Korat** Yazarın nötr cinsiyeti **Topcu** Erkeklik Çalışmaları kaynakçası

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002